

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية - بالأهرام

الوعى القومى المحاصر

أزمة الثقافة السياسية العربية

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية - بالأهرام

الوعى القومى المحاصر

أزمة الثقافة السياسية العربية

السيد يسين

١٩٩١

فهـــرس

مقدمة

يخطىء من يظن أن أزمة الخليج بدأت فى الثانى من أغسطس عام ١٩٩٠ حين غزت القوات المسلحة العراقية أرض دولة الكويت ، وما تبع ذلك من تداعيات معروفة .

ذلك أن الأزمة كانت لها مقدماتها ليس فقط فى أطار العلاقات العراقية الكويتية ، ولكن فى بنية النظام العربى ذاته ، وفى طريقة تعامله مع النظام العالمى عبر المراحل الزمنية المتعاقبة ، منذ انشاء جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ ، والتى كانت هى التعبير الرمزى الأمثل عن مفهوم وكيان النظام العربى .

لقد كانت الأزمة فى الواقع مفجرة لكل القضايا والمشكلات المعلقة فى الفضاء السياسى العربى منذ عقود وعقود .

ولعل أولى هذه المشكلات هى مشكلة الأنا والآخر . وهذه المشكلة التى تبلورت منذ الغزو الفرنسى لمصر بقيادة نابليون بونابرت ، مازالت تعيش معنا حتى الآن ، وان كانت ترتدى فى كل حقبة رداء مختلفا . فهى تارة تأخذ شكلا دفاعيا يتمثل فى أثبات أن الاسلام يمكن أن يكون معاصرا ، وبالتالى بحكم أنه لا يتناقض مع العلم ، فيمكن الاعتماد عليه كنموذج حضارى يكون أساسا للتقدم منافسا فى ذلك النموذج الأوروبى ، وهى فى حقبة تالية تأخذ شكل محاولة التوفيق بين الاصالة والمعاصرة ، وهى فى الحقبة الراهنة تأخذ شكلا هجوميا بواسطة التيارات الاسلامية التى بلغ طموحها فى مواجهة الآخر مدى لم يبلغه الأوائل من قبل ، وهو تحقيق اسلمة المعرفة . بمعنى أخذ معرفة الآخر واضفاء الطابع الإسلامى عليها ، ليس فقط فى مجال العلوم الإنسانية ولكن فى مجال العلوم الطبيعية كذلك .

التحديث إذاً ، هدفا وأسلوبا كان موضع مناقشات شتى بين مختلف الفصائل الفكرية والسياسية فى الوطن العربى .

غير أنه فى مناقشة التحديث وكيف يكون ، كان لابد من التطرق إلى موضوع الوحدة العربية . على أساس الرأى الذى ساد زمنا أن التحديث القطرى لا يمكن أن يوصل إلى نتيجة ، وإنه لابد للتحديث أن يتخذ طابعا قوميا ، من خلال تحقيق حلم الوحدة العربية . وهنا ستشتد الخلافات بين أنصار الوحدة ولو تمت بالقوة المسلحة ، وأنصار تحقيق الوحدة من خلال الحوار والتدرج البطىء والديمقراطية .

غير أن المناقشات حول الوحدة أثارت مشكلة المسافة بين ادراك النخب العربية الحاكمة واتجاهات الجماهير . وظهر عبر الزمن ترسخ منطق الدولة القطرية ، بكل ما يتضمنه من اعلاء للمصلحة القطرية على حساب المصلحة العربية العليا ، والتى كانت تطلق فى كثير من الأحيان كشعار غير محدد الملامح ، فى مواجهة المد الشعبى الذى كان يقال انه يطالب بالوحدة من غير شروط .

وكان لابد للمثقفين العرب بأن يكون لهم خطابهم فى كل هذه القضايا والمشكلات ، هذا الخطاب الذى تعثر كثيرا نتيجة تعميم القهر السياسى فى أغلب أقطار الوطن العربى ، والذى كان من نتيجته هجرة المثقفين العرب إلى الخارج ، ليمارسوا خطابا بعيدا عن أرض الواقع العربى ، أو النضال فى الداخل بكل ما يحمله من مخاطر السجن والاعتقال والتصفية الجسدية ، أو النفى الداخلى ، حيث يصمت المثقف وهو عاجز بحكم القمع عن المشاركة .

فى تصورنا أن ثلاثية الأنظمة والمثقفين والجماهير تصلح كنقطة انطلاق لفهم ظواهر السياسة العربية قبل الأزمة واثناءها وبعدها . وكل ذلك كان يدور فى اطار حوار مراقب بين الآنا العربى المحتل والمقموع والآخر الغربى بكل قوته التكنولوجية وجبروته العسكرى وهيمنته السياسية .

هذا الكتاب هو حصيلة تأمل وتفكير فى كل هذه المشكلات . وقد كتب فى شكل دراسات منفصلة ، ولكن كان يجمعها فى الواقع مشروع واحد ، يتمحور حول الاشكالية التى شرحنا أبعادها ، وتنسق بينها وحدة المنهج الذى نتبعه فى كل بحوثنا وهو المنهج التاريخى النقدى المقارن ، مع تركيز خاص على التحليل الثقافى الذى يركز على دراسة رؤى العالم السائدة فى مجتمع معين ، وعلى تحليل الادراكات والتصورات والصور النمطية عن النفس والآخرين ، وعلى القيم السائدة ، وعلى نوعية الخطابات السياسية المتصارعة فى المجتمع مع اهتمام خاص باللغة باعتبارها معبرة برموزها عن الشبكة المعقدة للقيم والمعايير التى تؤثر على السلوك الاجتماعى والسياسى فى التحليل النهائى .

والكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام يضم كل منها عددا من الفصول .

القسم الأول : العرب والعالم

ونحاول فى الفصل الأول منه التحليل النقدى للتغيرات العالمية ، من خلال تعقب أصولها ، وتجلية مظاهرها المختلفة والوصول إلى لبها ودلالاتها الحقيقية ، بل ومحاولة استشراف مستقبل العالم ، وضعا فى الاعتبار حركة ما بعد الحداثة ، والتى قامت لتنقد العديد من مسلمات الحداثة الغربية ، وتبشر بقيم جديدة .

وفى الفصل الثانى عرضنا اشكالية الاصالة والحرية والتحديث فى مسار النهضة العربية .

وفى الفصل الثالث حاولنا مناقشة اشكالية الأزمة والنهضة فى الفكر العربى ، حيث نلاحظ دائما حضور الآخر فى كل مقال ، ونختم هذا القسم بدراسة عن العرب والوعى التاريخى ، لنحدد علاقتنا بالتاريخ فى ضوء المعركة الضارية التى دارت بين القوى الوطنية العربية وقوى الاستعمار بصوره المختلفة .

أما القسم الثانى وعنوانه الخطاب القومى العربى قبل حرب الخليج فهو يركز على اتجاهات الجماهير والنخبة السياسية الحاكمة والمثقفين . ويتميز الفصل الخامس : « خطاب الجماهير : الشعب العربى : التفاعل الاجتماعى والصور القومية ، بأنه يقوم على أساس بحث ميدانى واسع لقياس اتجاهات الجماهير العربية ، وهو بحث كنا قد اقترحناه على مركز دراسات الوحدة العربية ، وقدمنا بشأنه خطة ركزت على الجانب التاريخى من تكون الفكر العربى ، وعلى تحليل مضمون الفكر القومى ، وعلى قياس اتجاهات الجماهير ازاء قضية الوحدة . وقد نشرت حصيلة هذه البحوث فى مجلة « المستقبل العربى » ، وفى صورة كتابين : الأول : تحليل مضمون الفكر القومى العربى ، بيروت ، ١٩٨٠ والثانى اتجاهات الرأى العام العربى ازاء قضية الوحدة ، بيروت ١٩٨٢ . وتركز الدراسة على اتجاهات الجماهير ازاء الوحدة وتصوراتها عن كيفية تحقيقها ، والصور ـ سلبية وإيجابية ـ التى تحملها عن الشعب العربى فى الاقطار العربية المختلفة .

ومن الجماهير ننتقل فى الفصل السادس لدراسة التحولات فى خطاب النخبة السياسية العربية الحاكمة ، ثم نتطرق فى فصل سادس لدراسة خطاب المثقفين ، الذى عكس من ناحية مناخ الأزمة فى الوطن العربى ، وخصوصا بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، والذى حاول من ناحية ثانية الخروج من الأزمة ، بطرح قضية حقوق الإنسان ، والديمقراطية ، والتعددية السياسية ، واحياء المجتمع المدنى .

وفى القسم الثالث والأخير ، نرصد فيه الخطاب النقدى العربى بعد حرب الخليج ، ونتحدث فى فصول ثلاثة عن سقوط الأساطير السياسية ، ونعنى على وجه التحديد الثورة بغير ديموقراطية ، والاشتراكية بغير مشاركة شعبية وامكانية تحقيق الوحدة العربية باستخدام القوة ، ثم ننتقل فى الفصل التاسع إلى تحليل ثقافى شامل ومعمق لحرب الخليج ، وننتهى فى الفصل العاشر والأخير بتشخيص للأزمة الثقافية العربية ، يحاول فى النهاية استشراف مستقبل المجتمع المدنى العربى .

من خلال هذه الفصول جميعا ، والتى أصبحت تشكل بنية الكتاب ، نحاول أن نؤكد على أهمية التحليل الثقافى للمجتمع العربى المعاصر ، وخصوصا ونحن على

أبواب تشكل مجتمع عالمى متغير ، ستلعب الثقافة دورا حاسما فى رسم ملامحه وابراز قسماته وهو عالم ، ستسيطر عليه افكار « ما بعد الحداثة » ، هذه الحركة الفكرية النشطة فى الغرب منذ منتصف السبعينات ، والتى تهدف إلى استخلاص الإنسان من قبضته الشمولية والتسلطية ، وتحريره من عبودية حتمية التاريخ ، ليعود مرة أخرى ، فاعلا حرا طليقا ، قادرا على التجدد والابداع .

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية
القاهرة فى ١٥ أكتوبر ١٩٩١

السيد يسين

أمين عام منتدى الفكر العربى
عمان ـ الأردن

القسم الأول

العــرب والعـــالم

الفصل الأول : تغيير العالم : جدلية الصعود والسقوط والوسطية

الفصل الثانى : اشكالية الاصالة والحرية والتحديث فى مسار النهضة العربية

الفصل الثالث : الفكر العربى بين الأزمة والنهضة

الفصل الرابع : العرب والوعى التاريخى

الفصل الأول

تغيير العالم

جدلية السقوط والصعود والوسطية

تمهيد :

لم يشأ القرن العشرون أن ينتهي ليسلم زمام البشرية إلى القرن الحادى والعشرين ، قبل أن يحسم حسما نهائيا المناظرة الكبرى التى دارت فى جنباته بين الرأسمالية والماركسية . وليس هناك من شك فى أن ثورة أكتوبر الكبرى التى وقعت أحداثها عام ١٩١٧ فى الاتحاد السوفيتى ، والتى ترتب عليها نشوء نظام سياسى جديد لم يشهده العالم من قبل ، كانت من أهم أحداث القرن . فلأول مرة فى التاريخ تترجم ايديولوجية سياسية صاغها فى صورتها النهائية مفكر واحد هو كارل ماركس إلى نظام سياسى عالمى لم يقنع بالتطبيق فى بلد واحد هو الاتحاد السوفيتى ، ولكنه امتد إلى قارات متعددة . فشهدنا تطبيقا له فى آسيا حيث تبرز التجربة الصينية وفى أفريقيا وفى أمريكا اللاتينية .

ومنذ نشأ هذا النظام ، شنت ضده الحملات العسكرية السياسية والدعائية والاعلامية ، وكرس مفكرون غربيون عديدون حياتهم العلمية للهجوم عليه ، وتفنيد أسسه الفلسفية ودعائمه الاجتماعية والاقتصادية . وفى مقابل ذلك قام المعسكر الاشتراكى بحملة مضادة على الرأسمالية والامبريالية والديموقراطية الغربية . وهكذا هيمن على مناخ القرن العشرين هذا الصراع الضارى بين الماركسية والرأسمالية، الذى اتخذ أبعادا بالغة الخطورة ، تمثلت فى سباق التسلح النووى ، الذى وضع البشرية كلها على حافة الخطر .

ودارت المناظرة - المعركة - وكل فريق يتوعد الآخر بقرب هزيمته الكاملة .

غير أن الرأسمالية أثبتت ـ بما لا يدع مجالا لأى شك ـ قدرتها على تجديد نفسها ، واستفادتها من النقد الماركسى فى تطوير مشروعها ، فى الوقت الذى جمدت فيه الماركسية جمودا شديدا ، على الرغم من المحاولات الجسورة لانقاذ المشروع الاشتراكى من الفشل ، سواء من خلال الممارسات النظرية النقدية التى ارادت أن تقدم قراءة جديدة للماركسية ، ربما ابرز صورها محاولة الفيلسوف الفرنسى لويس التوسير ، أو من خلال الممارسة السياسية ،

وخصوصا محاولة الشيوعية الأوروبية التخلى عن بعض المسلمات فى سبيل التكيف مع النظام البرلمانى الأوروبى ، وقبول فكرة الوصول إلى الاشتراكية من خلال الانتخابات .

غير أن هذه المحاولات نظرية كانت أو سياسية فشلت فشلا ذريعا ، لأسباب متعددة ليس هنا مجال الخوض فيها . غير أنه من قبيل التسرع الزعم أن المناظرة بين الماركسية والرأسمالية قد حسمت نهائيا لصالح الرأسمالية ذلك أنه ـ على سبيل اليقين ـ سقطت الشمولية كنظام سياسى ، غير أن الخلط بين الشمولية والماركسية باعتبارها ايديولوجية تنطوى على عديد من القيم والأفكار ، الخاصة بالعدالة الاجتماعية ومنع الاستغلال وحرية الإنسان ، والعمل على تنمية كل قدراته الابداعية ، يعد خلطا للأوراق . فكثير من هذه القيم الايجابية وجدت طريقها إلى النظرية الغربية ذاتها ، لأنها تعبر عن قيم إنسانية عامة ، أثبتت الخبرة التاريخية أنها جديرة بأن تتبع .

ومن هنا يمكن القول أن فهم ما حدث فى العالم ، لا يمكن أن يتم بشكل موضوعى لو بنى على أساس « المنهج الاستقطابى » ـ إن صح التعبير ـ الذى يميز تمييزا فاصلا بين الماركسية والرأسمالية ، كما يتم التمييز بين الأبيض والأسود . ذلك أنه عبر مرحلة تاريخية طويلة ، تمت فيها عملية التأثر والتأثير ، ومن خلالها انتقلت الأفكار والتجارب من نظام إلى آخر ، فى صمت ومن غير إعلان رسمى .

وهذه العملية البطيئة المعقدة ، لا يغنى فى فهمها سوى مدخل التحليل الثقافى ، الذى يركز على أنظمة الأفكار فى نشوئها وتحولها وتغيرها . ومن هنا فإن تتبع الرحلة الطويلة التى قطعها العقل الغربى بعد الحرب العالمية الثانية حتى الآن ، سواء فى شقه الماركسى أو الرأسمالى ، وهو الذى يسمح لنا بفهم ما حدث من انقلابات سياسية وتغيرات اقتصادية . فما السياسية فى النهاية سوى مشروع ثقافى ، ونفس الملاحظة تسرى على الأنساق الاقتصادية التى تنهض فى العادة على أساس مجموعة متماسكة من القيم الثقافية .

ولو تتبعنا ما حدث فى العالم فى الفترة الأخيرة ، لوجدنا أن مقولات المنهج الجدلى تنطبق بشدة عليه . فإذا كان سقوط الماركسية يمثل الفكرة ، فإن صعود الرأسمالية والزعم أنها ستكون هى الايديولوجية الكونية المقبلة تمثل فى الواقع نقيض الفكرة . غير أننا نرى ـ من خلال قراءة دقيقة للتحولات العالمية ـ ان المحصلة النهائية ستتمثل فى عملية تأليف خلاقة بين الماركسية والرأسمالية ، من خلال صياغة نموذج عالمى جديد يتسم بالتوفيقية بين عناصر فلسفية وثقافية واقتصادية وسياسية كان يرى من قبل أنها متناقضة .

ومن هنا يأتى منهجنا فى قراءة تغيير العالم ، فبعد أن نتحدث عن سقوط الشمولية ، نعالج قضية صعود الرأسمالية ، وننتهى بتصورنا عن النموذج العالمى الجديد ، الذى يتشكل ببطء من خلال معارك بالغة الحدة والعنف تأخذ شكل تصفية الحسابات التاريخية فى نهاية القرن العشرين ، تمهيدا لاعداد المسرح للوافد الجديد : القرن الحادى والعشرون !

سقوط الشمولية !

في خضم الجدل الدائر حول ما يحدث فى الاتحاد السوفيتي وفى دول أوروبا الشرقية ، وتحت تأثير أصوات القلاع المنهارة ، ضاعت حقائق عديدة ، والتبس الحق بالباطل وطغت نشوة التشفى على موضوعية الفهم التاريخي .

هل صحيح ان دلالة ما يحدث الآن فى بلاد أوروبا الاشتراكية من ثورة شعبية عارمة تنادى بالديموقراطية وحقوق الإنسان ، هو دليل على الهزيمة الساحقة للماركسية كما ذهب إلى ذلك عديد من المعلقين ؟

فى تقديرنا ان هذا الاتجاه ، هو تعجل شديد فى الحكم على ظاهرة تاريخية معقدة ، ليس من اليسير الحكم على مستقبلها ونعنى ظاهرة انشاء وصياغة أول مجتمع اشتراكى فى التاريخ على هدى النظرية الماركسية ، بكل ما يعنيه ذلك من تناقض وتجاوز ايضا للمجتمع الرأسمالى السابق عليه .

ولكن إذا أردنا أن نحكم حكما قاطعا فى هذه اللحظة التاريخية النادرة ، التى تقع فيها الأحداث كل يوم ، بل وكل ساعة ، وتتغير فيها موازين القوى ، يمكننا القطع بأن الشمولية سقطت إلى الأبد ، غير أن سقوطها لا يعنى بالضرورة هزيمة الماركسية ، أو فشل نموذج المجتمع الاشتراكى .

ما الشمولية ؟

يمكن القول بأن هناك أنماطا ثلاثة أساسية فى النظم المعاصرة : الشمولية ، والسلطوية ، والليبرالية .

ومن غير أن ندخل فى مناقشات نظرية طويلة حول الفروق الدقيقة بين هذه النظم ، يمكن القول بأنه فى حالة النظام الشمولى تسيطر على السلطة فيه جماعة حاكمة منفردة يتولى اعضاؤها مراكز السلطة كلها ، وتتولى هى بعد ذلك توزيع أنصبة السلطة على الأفراد والجماعات وفقا لمكانتها .

والنظام الشمولى يتسم ـ فى نظر بعض الباحثين ـ بخصائص خمس :

ـ وجود ايديولوجية رسمية تقوم على أساس مذهب رسمي يغطى كل مجالات وجود الإنسان الحيوية ، بحيث ينبغى على أى شخص يعيش فى المجتمع الشمولى أن يلتزم به ويخضع له ، وتركز هذه الايديولوجية ـ فى العادة ـ على المجتمع الإنسانى فى صورته المثالية .

ـ حزب جماهيرى وحيد يتكون من عدد محدود نسبيا بالمقارنة بعدد السكان الاجمالى « حوالى ١٠ ٪ » من الرجال والنساء المتحمسين عاطفيا للحزب ، والذين يكرسون جهودهم لتحقيق أهدافه ، ومثل هذا الحزب يكون منظما تنظيما حديديا ، وعادة ما يخضع لارادة زعيم مفرد ، تخضع له البيروقراطية الحكومية لأنه فى منزلة أسمى منها .

- احتكار كامل لكل وسائل العنف والقهر .

احتكار كامل لكل وسائل الاعلام « الصحافة والراديو والسينما والتليفزيون » .

- نظام متكامل للسيطرة البوليسية الارهابية ، والارهاب لا يوجه لأعداء النظام فقط ، بل لجماعات مختارة من السكان حسب الظروف التى يمر بها النظام .

وفى ضوء ذلك يمكن القول بأن النظام السياسى الذى أنشىء فى الاتحاد السوفيتى عقب ثورة ١٩١٧ كان نظاما شموليا . والحقيقة أنه لم يبدأ شموليا متكاملا منذ البداية ، بل تمت صياغته الشمولية من خلال صراع حاد ودموى ضد الخصوم السياسيين ، وحتى ضد المثقفين التقدميين من أعضاء الحزب البلشفى ، الذين حاولوا تجنيب النظام تشكله الشمولى الذى انتهى إليه .

صعود النظام الشمولى السوفيتى

ليس من السهل علينا فى هذه الدراسة الوجيزة أن نتتبع كل خطوات صياغة النظام الشمولى السوفيتى ، ولا تحليل أسباب كل قرار اتخذ ، غير أن العملية فى نظرنا تمت نتيجة الضرورات التاريخية التى حتمت اتخاذ قرارات لمواجهة مواقف حالّه ، على أساس أنه يمكن تعديلها بعد ذلك ، غير أن المؤقت أصبح دائما ، وأثبت التاريخ أن من يسير فى طريق الشمولية خطوة ، فلابد أن تتبعه خطوات أخرى ، إلى أن تنغلق الدائرة ، ويتحول النسق السياسى من نسق مفتوح يسمح بالحوار والنقاش ، إلى نسق مغلق ، يحرم فيه الاجتهاد الفكرى ، ويعتبر ذلك انحرافا أو « مراجعة » أو « خيانة عظمى » وتصل العقوبات فى كثير من الأحيان إلى الإعدام فى محاكمات صورية ، أو التصفية الجسدية للأفراد أو الجماعات .

حين سيطرت جماعة البشفيك على السلطة ، بادرت بإصدار مجموعة من القوانين الأساسية ، أولها خاص بمصادرة حق الملكية الخاص للأرض ، وثانيها - وهذا ما يلفت النظر بشدة - خاص بالغاء الصحف المعادية .

صدر هذا المرسوم فى ٢٧ أكتوبر ١٩١٧ موقعا عليه من لينين باعتباره رئيس مجلس قوميسيارى الشعب .

وإذا رجعنا لنص هذا المرسوم نجد تبرير القرار كما يلى : « فى اللحظة الخطيرة والحاسمة للثورة ، وفى الأيام التى تلتها مباشرة ، فإن اللجنة العسكرية الثورية أضطرت لتبنى مجموعة كاملة من التدابير ضد الصحافة المضادة للثورة من كل الاتجاهات . فقد تصاعدت الصيحات من كل الجوانب بأن السلطة الاشتراكية الجديدة تخرق المبادىء الأساسية لبرنامجها ، وذلك ضد حرية الصحافة .

وتود حكومة العمال والجنود أن تلفت نظر السكان إلى الحقيقة التى مؤداها أنه فى بلادنا ، وخلف هذا الستار الليبرالى ، تكمن مختفية حرية الطبقة الأغنى لكى تحصل على نصيب الأسد

من الصحف الموجودة ، وهى بذلك تتمكن من تسميم العقول ، واحداث الاضطرابات فى وعى الجماهير » .

ولا نريد أن نسترسل فى الاقتباس ويكفينا الإشارة إلى أن هذا المرسوم وعد بالعودة إلى حرية الصحافة فور انتهاء السلطة الجديدة من تثبيت أقدامها ، وهكذا احتاج الأمر إلى أكثر من سبعين عاما إلى أن اتيح لوسائل الإعلام السوفيتية قدر من الحرية بفضل شرارة البيروسترويكا التى أطلقها جورباتشوف !!

تقييد حرية الصحافة ، وتحويلها إلى صحافة الحزب الواحد ، كانت هى الخطوة الأولى فى تشييد معمار النظام الشمولى السوفيتى . ولكن تلتها خطوات أخرى ، ذلك أنه بناء على مطالبة الأحزاب السياسية السوفيتية بانشاء جمعية تأسيسية بالانتخاب ، وافق لينين ، ثم جرت الانتخابات ، لم يحصل الحزب البلشفى على الأغلبية . فقد جاء ترتيبه الثانى وحصل على حوالى ٩ ملايين صوت ، وحصل على الأغلبية الحزب الاشتراكى الثورى الذى كان يؤيده الفلاحون .

وسمح لينين للجمعية أن تجتمع لمدة يوم واحد ، ثم أصدر قرارا بحلها ، على أساس أنها تمثل تهديدا مضادا للثورة وموجها ضد السوفيتات ، وصدر مرسوم الحل فى ٩ يناير ١٩١٨ .

وحين نقرأ المرسوم نجد تبريرا يقوم على أن الجمعية وقعت فى براثن القوى السياسية الرجعية . غير أن السؤال يبقى قائما : لماذا إذن وافق الحزب البلشفى على الانتخابات ، وحين جاءت فى غير صالحه ألغى الجمعية التأسيسية برمتها ؟!

وتأتى بعد ذلك مسألة تكوين الحكومة ، وهل تكون ممثلة لحزب واحد ، أو ائتلافية ؟ انتهت التجربة بعد الوزارة الائتلافية الأولى بانفراد الحزب البلشفى بالحكم وحل كافة الأحزاب الأخرى . وهكذا نشأ حكم الحزب الواحد الذى هيمن على الحياة السياسية فى الاتحاد السوفيتى ، وحتى دول أوروبا الاشتراكية عشرات السنين . وأسهم بجموده الفكرى ، وتعصبه المذهبى ، وبيروقراطيته وفساده ، فى التخلف الراهن الذى تشهده المجتمعات الاشتراكية المعاصرة .

وفى ٧ ديسمبر ١٩١٧ أنشىء البوليس السرى « التشيكا » وهى مجموعة رموز لاسم باللغة الروسية وكان يعنى « اللجنة غير العادية لمحاربة الثورة المضادة بقيادة فليكس ديرزنسكى والذى أصبح بعد ذلك هو النموذج الأساسى للبوليس السرى فى النظام الشمولى .

وهكذا يمكن القول بأنه تمت صياغة النظام الشمولى فى عهد لينين بالسيطرة على كل وسائل الانتاج ، والقضاء على حرية الصحافة ، وإلغاء كافة الأحزاب السياسية ، وإنشاء نظام حكم الحزب الواحد ، وتحريم المعارضة داخل الحزب . وإدانة الشللية وإنشاء البوليس السرى لملاحقة خصوم الثورة .

هذا هو الميراث الذى تسلمه جوزيف ستالين ، وأضاف إليه كما هو معروف من جرائمه الفادحة ، التى تمثلت فى التصفية الجسدية لكوادر الحزب ، ولقادة الجيش ، وللمثقفين وحتى لشرائح من الفلاحين والعمال .

وفى عهده تحول النظام السياسى الشمولى إلى آلة إرهاب جبارة ، وذاب الفرد تماما ،

وانعدمت حوافز الابداع ، وأعلى من شأن الصناعات العسكرية على غيرها من قطاعات الانتاج . وتم بعد الحرب العالمية الثانية فرض النظام الشمولى على بلاد أوروبا الشرقية ، وقامت فيها ـ بنفس الروح الستالينية ـ أحزاب شيوعية وحيدة جثمت على كاهل البلاد عشرات السنين ، ودفعت بها بعيدا فى طريق العقم والجمود والتخلف .

سقوط الشمولية

عقب خطبة خروشوف السرية التى ألقاها فى فبراير ١٩٥٦ أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى ، والتى أدان فيها جرائم ستالين ، حدثت ضجة كبرى فى العالم ، لأن ما حاولت المصادر الغربية تأكيده من قبل عن جرائم ستالين ، وبشاعة الشمولية السوفيتية ، كشف عنه خروشوف نفسه . وقد أدى ذلك فى أوروبا الغربية إلى استقالة الآلاف من عضوية الأحزاب الشيوعية الأوروبية . وعبر الزمن حاولت هذه الأحزاب أن تجد لها مخرجا بعد أن تبين بجلاء جمود الفكر الماركسى التقليدى ، وبشاعة النظام الشمولى ، فحاولت أن تجد لنفسها مهربا ، وصاغت اتجاها جديدا ، قاده الحزب الشيوعى الأسبانى بقيادة سانتياجوكا ريللو ، والحزب الشيوعى الإيطالى بقيادة بيرلنجير ، أطلق عليه من بعد الشيوعية الأوروبية ، والتى تمثلت أهم مبادئها فى الاقلاع عن تبنى نظرية ديكتاتورية البروليتاريا ، والقبول بالطريق البرلمانى وسيلة للوصول إلى السلطة لتحقيق الاشتراكية .

غير أن الشرعية الأوروبية لم تنجح فى تحقيق أهدافها ، وخصوصا بعد النقد العنيف الذى وجهه المنشقون بقيادة المؤرخ السوفيتى الشهير روى ميديفيديف للنظام الشمولى ، وبعد ما نشره الروائى المعروف سولنجستين عن فظائع المعتقلات السوفيتية .

لقد صعدت الشيوعية الأوروبية وسقطت من غير أن تحقق شيئا ذا بال ، إلا أن الثورة الشعبية الديموقراطية الكبرى التى بدأت فى بولندا من خلال نقابة التضامن والتى انتقلت إلى المجر ، وتشيكوسلوفاكيا ، وبلغاريا ، وألمانيا الشرقية ، حيث كان تحطيم سور برلين ، رمزا لتحطيم الشمولية كنظام سياسى ، وفتح الأبواب والنوافذ من أجل صياغة ديموقراطية جديدة على أسس اشتراكية حقيقية .

وهذا هو الذى يجعلنا نقرر أنه على الرغم من سقوط الشمولية إلى الأبد فإنه من باب التعجل فى الحكم على الظواهر التاريخية الكبرى الزعم بأن الماركسية قد هزمت هزيمة نهائية .

فما نشهده هو أزمة حادة تمر بها الماركسية ، وأمام المجتمعات التى تبنتها عقيدة سياسية ورؤية للعالم فى نفس الوقت ، بدائل مختلفة ، حسب الظروف الخاصة بكل مجتمع :

- إما صياغة اشتراكية ذات وجه إنسانى ، تركز تركيزا شديدا على الديموقراطية وحقوق الإنسان .

- وإما ارتداد كامل عن الاشتراكية والتحول إلى تبنى الرأسمالية .

وإما استمرار الشمولية بوسائل أخرى ، وإن كان هذا مستبعدا .

وفى تقديرنا أنه فى مجتمعات عاشت طويلا فى رحاب الأفكار الاشتراكية ، حتى لو كان قد تم تشويه بعض جوانبها نتيجة لطغيان الشمولية ، فإن التحول المطلق إلى الرأسمالية كأسلوب حياة يبدو أمرا بعيد الاحتمال ، فستظل الجماهير العريضة فى أى مجتمع فى غمار تمتعها بالديموقراطية ، تشتاق للعدل الاجتماعى وتسعى لتحقيقه .

الثورة الرأسمالية وبداية التاريخ !

فى الستينات حين دار الصراع الايديولوجى الضارى بين الرأسمالية والماركسية قرر عالم الاجتماع الفرنسى الشهير ريمون آرون - فى معرض دفاعه عن الرأسمالية - « أننا لن نستطيع أبدا أن نجارى الماركسية ونصوغ نظرية متكاملة مثلها تفسر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والتاريخ » وكانت وجهة نظره أن الماركسية نجحت فى صياغة نظرية شاملة مقننة . تنطلق من مسلمات فلسفية واضحة ، تسلم إلى نتائج بالغة الأهمية فى مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع .

صحيح أن هناك مفكرين عظاما نظروا للرأسمالية ، ولكن هذا التنظير كان جزئيا ، بمعنى أن كل مفكر من هؤلاء ، قنع بالدفاع عن جانب أو أكثر من جوانب الرأسمالية ، ولكن لم يطمح أحد من قبل لصياغة النظرية المتكاملة .

قنع المنظرون الرأسماليون إذن بصياغة نظرياتهم الجزئية لتبرير أفضلية الرأسمالية كنظام اقتصادى وسياسى على الماركسية . غير أنهم فى الستينات انطلقوا من مواقع الدفاع إلى الهجوم ، وهكذا - بقيادة عالم الاجتماع الأمريكى اليهودى دانيل بل - شنوا حملتهم الشهيرة على الماركسية تحت شعار « نهاية الايديولوجية » . هذه المقولة التى أثارت كثيرا من الجدل فى المعسكر الرأسمالى ذاته ، وكثيرا من حملات التنفيذ من قبل فلاسفة الماركسية .

ويمكن القول إن ابرز منظرى الرأسمالية على الاطلاق ثلاثة هم : عالم الاجتماع الألمانى الشهير ماكس فيبر الذى صاغ نسقه الفكرى كله ردا على الماركسية ، لدرجة أن وصفه أحد مؤرخى الفكر الغربى ، بأنه كان يكتب وشبح كارل ماركس أمامه ، والثانى شومبيتر الاقتصادى الأمريكى النمساوى الأصل ، خصوصا فى كتابه : « الديموقراطية والاشتراكية والرأسمالية » ، والثالث الاقتصادى المعروف هايك وخصوصا فى كتابه « الطريق إلى العبودية » الذى صدر فى وقت مبكر حقا ، عام ١٩٤٤ . غير أن هذه الكتابات كانت فى واقع الأمر خليطا من الهجوم على الماركسية ودفاعا جزئيا عن الرأسمالية .

من النظرية الجزئية إلى النظرية الشاملة

غير أنه مما يلفت النظر بشدة أن المعسكر الرأسمالى نشط فى الثمانينات ، وانتقل ـ فى المجال النظرى ـ من معركة « نهاية الايديولوجية » إلى مرحلة صياغة النظرية الشاملة .

وإذا كان فوكوياما الامريكى اليابانى الأصل قد أثار جدلا شديدا حول مقالية « نهاية التاريخ » ، اللذين هنا فيهما المعسكر الرأسمالى بالانتصار النهائى لليبرالية والهزيمة الساحقة للماركسية ، إلا أن منظرا آخر ، هو عالم الاجتماع الامريكى بيتر برجر تقدم لأول مرة - فى تاريخ الفكر الرأسمالى - لكى يعلن « بداية التاريخ » ، من خلال صياغته للنظرية الرأسمالية المتكاملة ، والتى نشرها تحت عنوان مستفز هو « الثورة الرأسمالية » والذى صدر عام ١٩٨٧ .

والجديد فى هذه النظرية هو صياغتها الصورية المحكمة ، فقد قدم خمسين مقولة للدفاع عن الرأسمالية وتبريرها ، وإظهار أفضليتها ، على الماركسية ، وهذه المقولات تتعلق بثمانية ميادين رئيسية هى :

- الرأسمالية والحياة المادية .
- الرأسمالية والطبقات .
- الرأسمالية والديموقراطية .
- الرأسمالية والثقافة الفردية .
- الرأسمالية وتنمية العالم الثالث .
- الرأسمالية فى شرق آسيا .
- الرأسمالية الصناعية .
- اضفاء الشرعية على الرأسمالية .

ويزعم بيتر برجر أن كل مقولة من هذه المقولات ثبتت صحتها واقعيا ، وهو يعتبرها فروضا قابلة لأن تدحض ، بشرط أن على من يريد دحضها أن يقدم أدلته من الواقع ، وليس على أساس ايديولوجى .

الرأسمالية وتنمية العالم الثالث

من الأهمية بمكان تحديد جمهور المخاطبين بالنظرية الرأسمالية المتكاملة التى يقدمها بيتر برجر ، هذا الجمهور يتركز فى الواقع فى مجموعتين من الدول : دول العالم الثالث من ناحية ، ودول أوروبا الاشتراكية من ناحية ثانية .

والخطاب يتضمن دعوة صريحة لدول العالم الثالث خصوصا ، لكى ترحب بالاندماج فى السوق الرأسمالية العالمية . وهو لذلك يخصها بعدد من المقولات الأساسية ، والتى هى فى واقع الأمر تنظير للتبعية التى تحاول النخبة التقدمية فى العالم الثالث ، اخراج بلادهم من دائرتها الجهنمية من خلال الدعوة إلى التنمية المستقلة . وهذه الدعوة الأخيرة تتعدد بصددها الأصوات . وتتراوح بين المناداة بفك الارتباط تماما مع السوق الرأسمالية العالمية كما يدعو إلى ذلك مثلا الاقتصادى المصرى المعروف سمير أمين ، أو محاولة تقليص التبعية إلى أكبر درجة ممكنة ، لاستخلاص إرادة القرار الوطنى من إسار الهيمنة الأجنبية ، كما يدعو لذلك آخرون أكثر واقعية . فلنتأمل مقولات برجر الأربع المتعلقة بالرأسمالية وتنمية العالم الثالث ، لكى نرد على حججه من واقع الخبرة التاريخية وفى ضوء النظرة المقارنة .

المقولة الأولى :

ادماج دولة من العالم الثالث فى النظام الرأسمالى العالمى ، يؤدى إلى زيادة امكانيات التنمية الاقتصادية .

ـ هذه المقولة غير صحيحة ، ولو أخذنا حالة مصر كمثال ، حين أدمج اقتصادها ـ فى ظل الاحتلال الانجليزى فى اطار النظام الرأسمالى العالمى ـ وذلك بالتركيز على زراعة القطن للتصدير ، فإن ذلك لم يؤد إلى زيادة امكانيات التنمية الاقتصادية قبل الثورة ، لأنه فى مثل هذه الحالات التى تتم فيها رسملة قطاع تصدير مادة من المواد الخام ، يتقدم فى العادة هذا القطاع ، على حساب باقى القطاعات الاقتصادية ، التى تظل قابعة فى ظل العلاقات ما قبل الرأسمالية ، مما يؤدى إلى تشوه بنية الاقتصاد ، بحكم التعايش غير المخطط بين أنماط انتاجية متعددة ، متفاوتة فى مدى حداثتها .

ويؤدى الاعتماد على تصدير مادة واحدة إلى رهن الاقتصاد فى قبضة الطلب الخارجى ، مما يؤدى إلى نبذبة غير محسوبة فى الدخل الاقتصادى ومن ثم إلى النمو فى بعض الفترات ، والانكماش الحاد فى فترات أخرى .

ولعل هذا ما دفع بكبار الملاك الزراعيين المصريين إلى اختراق هذا الحاجز والدخول إلى عالم الصناعة فى الثلاثينات ، ولعل تجربة بنك مصر الرائدة ، كانت مؤشرا على هذا الإدراك العميق لتحجر بنية الاقتصاد المصرى ، والحاجة الموضوعية إلى إعادة صياغته .

لقد أدت السياسة التى يدعو إليها برجر فى الواقع إلى تأخر قوى الانتاج وأفتقار الطبقات الشعبية .

المقولة الثانية :

القوة الانتاجية العليا للرأسمالية كما ظهرت فى المجتمعات المتقدمة الصناعيه فى الغرب ستستمر فى الظهور ، إذا ما دخلت بلاد العالم الثالث فى دائرة النظام الرأسمالى العالمى .

هذه مقولة غير صحيحة ، لأنه لم يثبت ان اختراق الرأسمالية للعالم الثالث ، يؤدى إلى الاعتماد على تكنولوجيا متقدمة ، إن الاستراتيجية الرأسمالية تقوم فى الواقع على توريد تكنولوجيا كثيفة العمل لزيادة الفائض الاقتصادى الذى تحصل عليه الشركات المتعددة الجنسية ، حتى فى حالة اشتراكها مع الرأسمالية المحلية . وذلك لأن العمالة أصبحت مرتفعة الثمن فى الدول الغربية ، ومن هنا حدث التحول فى التقسيم الدولى للعمل ، وتمت الهجرة إلى حيث العمالة الرخيصة فى العالم الثالث .

المقولة الثالثة :

التنمية الرأسمالية أقدر من التنمية الاشتراكية على تحسين المستوى المادى لحياة الناس فى العالم الثالث ، بما فى ذلك أفقر الجماعات بين السكان .

وهذه أيضا مقولة غير صحيحة ، فلم يثبت أن التنمية الرأسمالية فى العالم الثالث أدت إلى مزيد من عدالة توزيع الدخل ، العكس هو الصحيح ، إذ أدت إلى مزيد من عدم العدالة ، وتكدست ثمار التنمية فى أيدى طبقات اجتماعية قليلة على حساب الطبقات الشعبية .

ولم تثبت صحة نظرية انتشار ثمار التنمية من أعلى إلى أدنى .

كما أكدت ذلك بحوث بعض الاقتصاديين الغربيين أنفسهم ومن أبرزهم الباحثين ايرما ادلدمان وسنتاموريس ، والباحث شيزى فى مؤلفات شهيرة .

المقولة الرابعة :

التنمية الرأسمالية فى مجتمعات العالم الثالث التى تؤدى إلى نمو اقتصادى سريع يعتمد على أساليب إنتاجية كثيفة العمل ، تؤدى إلى المساواة فى توزيع الدخول . وذلك أكثر من الاستراتيجيات التى تقوم على سياسات مخططة لتوزيع الدخول .

تعتمد هذه المقولة ـ وان كان بشكل ضمنى ـ على حالة كوريا الجنوبية ، ومما يؤكد هذا أن برجر خصص حوالى أربع عشرة مقولة لكى يناقش حالة الرأسمالية فى شرق آسيا ، والواقع أن الابهار الذى تقدمه حالة كوريا الجنوبية ، وخصوصا فى بلادنا ، يدعو إلى قراءة واعية لتجربتها التنموية ، لأنها فى الواقع قد تدحض عديدا من مقولات برجر ، وخصوصا فيما يتعلق بعلاقة الرأسمالية بالديموقراطية ، وتقلص دور الدولة الاقتصادى .

يتجاهل المبهورون بتجربة كوريا الجنوبية ، إنها تجربة تمت فى الواقع من خلال السيطرة القوية والصارمة للدولة التى اشرفت على تخطيط الاستثمار بدقة بالغة ، وفى اطار من القهر السياسى والتضييق على الحريات ولكن أهم من ذلك كله ان الدولة قامت بإعادة توزيع الدخل قبل الانطلاقة التكنولوجية الكبرى ، وذلك من خلال الاصلاح الزراعى الذى حدد الملكية الزراعية بما لا يزيد على سبعة هكتارات وكذلك من خلال مجانية التعليم ، وإصدار قوانين عمالية نصت على حد أدنى من الأجور .

وقد استفاد من الإصلاح الزراعى أكثر من ٦٢٪ من المزارعين . مما يؤكد اتساع نطاق الإصلاح الزراعى بشكل لا مثيل له .

ويمكن القول ـ وبغير تقليل من إيجابيات تجربة كوريا الجنوبية ـ التى تتضمن دروسا هامة فى التنمية ، إنها استفادت من ظروف استثنائية فى مرحلة تاريخية هامة ، انتقلت فيها اليابان من إطار الصناعة التقليدية ، إلى الصناعة الآلية المتقدمة .

وطنت اليابان مصانعها التى استغنت عنها فى كوريا الجنوبية ، مما أدى إلى انطلاقة تكنولوجية كبرى ، فى إطار التخطيط الصارم الذى وضعته الدولة ، والذى ركز تركيزا أساسيا على التصدير . هذا التخطيط الذى نجح نجاحا باهرا فى هذا المجال .

ومن هنا يمكن القول أن عدالة توزيع الدخل فى كوريا الجنوبية ، وهى حقيقة لا شك فيها ، لا ترد بذاتها إلى مقدم الرأسمالية ، ولكنها تعود ـ كما ذكرنا ـ أساسا إلى السياسات العامة

التى طبقتها الدولة ، فى ميادين ملكية الأرض ، والتعليم ، وأجور العمال ، بالاضافة إلى سيطرة الدولة على الوضع الاقتصادى ، حين تمت الطفرة التكنولوجية الكبرى ، ومعنى ذلك أن عدالة التوزيع لا تعود ـ كما يزعم برجر ـ إلى اطلاق آلية حرية السوق ، بقدر ما ترجع إلى دور الدولة الأساسى فى توجيه التنمية الاقتصادية .

فى ضوء مناقشة مقولات برجر حول الرأسمالية وتنمية بلاد العالم الثالث ، يمكن القول ان نظريته ليست سوى حلقة من سلسلة طويلة ممتدة فى الفكر الرأسمالى ، الذى صوب سهامه النقدية فى مرحلة أولى ضد الماركسية ، ثم انتقل إلى مرحلة ثانية للتبشير بنهاية عصر الايديولوجية بشكل عام ، وان كان يقصد الماركسية ضمنا ، وها هو يبسط نطاقه هذه المرة ، فلا يقنع بالنقد أو الهجوم ، وانما يقدم على محاولة نظرية انشائية ، فيقدم للعالم النظرية المتكاملة .

وهو يعرض فيها عرضا متكاملا للرأسمالية والحياة المادية ، كما يقدم تحليله عن تأثير الرأسمالية على البناء الطبقى فى المجتمع ، ويتعرض لموضوع الديموقراطية مؤكدا أنها وثيقة الصلة بالرأسمالية ، بحيث ترتبط بها وجودا وعدما ، ولا ينسى ـ بطبيعة الأحوال ـ أن يؤصل النزعة الفردية التى هى قوام الرأسمالية ، ويقدم بصددها التبريرات اللازمة .

ومن اللافت للنظر أن يتعرض بتعمق لحالة الرأسمالية فى شرق آسيا ، وهنا يقع برجر فى أعمق تناقضاته ، لأن دولا مثل كوريا الجنوبية ـ كما أشرنا ـ قامت بطفرة جبارة فى التنمية هذا صحيح ، ولكن فى ظل السيطرة الكاملة للدولة ، ومما يتنافى مع مقولاته الأساسية .

إن برجر فى الواقع وهو يقدم نظريته تحت شعار الثورة الرأسمالية يبدو كما لو كان يعلن بداية التاريخ الإنسانى المعاصر !

الرأسمالية والديموقراطية
بين المعادلات السياسية والحقائق الاجتماعية

لا أدرى لماذا ؟ حيث تابعت بالتحليل نظرية بير برجر عن الثورة الرأسمالية ـ تذكرت التصريح الشهير لأحد القادة فى النظام النازى حين قرر ذات مرة ، حينما أسمع كلمة ثقافة أتحسس مسدسى ! ذلك أننى وجدت الرجل فى كل مرة يواجه فيها ضرورة التحليل الطبقى للظواهر السياسية ، يكاد يصيح هلعا وخوفا ، وبدلا من ذلك ، أمسك بقلمه ليصوغ بكل اناقة شكلية فارغة من المضمون ، مجموعة من المعادلات السياسية لابراز العلاقة بين الرأسمالية والديموقراطية .

وهو صاحب المانيفستو الرأسمالى الجديد ، يرتدى ثوب العالم الاجتماعى المنهجى والمدقق ، الذى يتحفظ فى صياغة تعميماته ، احتراما لمبادىء التفكير العلمى .

وهو يبدأ دفاعه المجيد عن الارتباط بين الرأسمالية والديموقراطية بتعريف اجرائى

للديموقراطية ، اختاره بكل دقة ، وركز فيه على شكل العملية السياسية ، ولم يتعرض لمضمونها الحقيقى . وبناء على هذا التعريف المنتقى ، صاغ مجموعة من المعادلات السياسية الطريفة فى حد ذاتها ، وان كان بعضها ليس سوى صياغة ايديولوجية سيئة ، هدفها الأساسى الهجوم على الاشتراكية .

تعريف الديموقراطية :

ما تعريف الديموقراطية عند بيتر برجر الذى يقيم على أساسه صلب مناقشته ؟

هى ـ ببساطة ـ « نظام سياسى تتشكل فيه الحكومة بواسطة أصوات الأغلبية ، التى تعبر عن نفسها فى انتخابات منظمة وحرة » .

وهو يقرر أن التعريف يستبعد عامدا عددا من الموضوعات الهامة ، من أهمها مدى اتساع رقعة الناخبين أو ضيقها ، أى من لهم حق الانتخاب ، غير أنه يركز على عملية المنافسة التى ينغمس فيها الأفراد أو الجماعات السياسية التى تتشكل عادة فى شكل أحزاب سياسية ، وذلك للحصول على أصوات الناخبين . ومعنى ذلك أنه كحد أدنى لابد من كفالة الحريات السياسية المتعلقة بالعملية الانتخابية ، وخصوصا حرية الكلام ، وحرية الاجتماع . وهذه الحريات لا يتصور قصرها على فترات الانتخابات ، ولذلك لابد ـ فى أى مجتمع حديث ـ من تأطيرها مؤسسيا ، وحمايتها بواسطة القانون ، من خلال الجهاز القضائى ، الذى ينبغى أن يكون مستقلا عن الحكومة . والانتخابات لابد لها أن تجرى على فترات دورية ، ولابد من حمايتها من أى تدخل .

غير أن أخطر ما استبعده برجر من تعريف الديموقراطية ، وباعترافه هو شبكة الحقوق المدنية والإنسانية ، وذلك لأن تضييق نطاق التعريف ، هو الذى يسمح بالدراسة العلمية الدقيقة !

ومعنى ذلك ـ ببساطة ـ أنه استبعد من المناقشة أهم موضوع يتعلق بالعلاقة بين الرأسمالية والديموقراطية ، وهو الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التى تكفلها الرأسمالية للطبقات الاجتماعية العريضة . فهذه الحقوق ، وجودها وعدمها ، أو بمعنى أدق عدالة توزيعها والامكانية الواقعية للحصول عليها ، هى التى ستحدد المضمون الحقيقى للديموقراطية ، وإلا تحولت الديمقراطية إلى عملية شكلية ، تتركز فى اجراء الانتخابات بطريقة دورية بافتراض تساوى المرشحين فى القوة الاقتصادية ، وكأن المسألة عبارة عن مبادرة يتنافس فيها المواطنون المتساوون ، ومن يحصل على الأغلبية يتم انتخابه .

بناء على تعريفه القاصر للديموقراطية ، يتقدم برجر خطوات أخرى ، فيقدم لنا معادلة سياسية كما يلى :

- كل الديموقراطيات رأسمالية .
- ليس هناك ديموقراطية اشتراكية .
- كثير من المجتمعات الرأسمالية ليست ديموقراطية .

ومن الواضح أن برجر يدرك بذكائه أن هناك حالات واقعية من الأنظمة السياسية تدحض بعض هذه المقولات . فالمقولة الأولى أن كل الديموقراطيات رأسمالية تعميم جارف لا يقوم على أساس . وهو يعرف أن لديه على الأقل ـ الحالة السلبية النموذجية ، وهى الدول الاسكندنافية ، التى تمثل مثالا بارزا للديموقراطية الاشتراكية ، وهى تقوم على اقتصاديات السوق ، ولكنها صاغت نسقا كاملا للرفاهية الاجتماعية ، وكل ذلك فى اطار تعددية سياسية وحزبية . ولكنه ـ من خلال منطق مغلوط ـ يستبعدها من المناقشة ، على أساس أنه فى تفرقته بين الاشتراكية والرأسمالية يقيمها على أساس نمط الانتاج ، وليس فى ضوء الآثار التوزيعية لنظام الرفاهية الاجتماعية الحديث ! .

غير أنه ما يلبث أن يتساءل ببراءة : إذا آمنا بالعلاقة الوثيقة بين الرأسمالية والديموقراطية ، فعلينا أن نثير نقطة هامة هى ما السبب فى هذا الارتباط ؟

ويجيب أن أحد الأجوبة الممكنة هو أن هذا الارتباط نتيجة حادث تاريخى عارض ، بسبب افرازهما من نفس المصدر ، وهو المدنية الغربية ، وبالتالى لا تكون هناك علاقة عضوية داخلية بين الظاهرتين .

ويقرر أن هذا كان رأى الاقتصادى المعروف جوزيف شومبيتر ، الذى كان يرى أن الديموقراطية يمكن أن توجد فى نظام رأسمالى أو فى نظام اشتراكى ، غير أنه فى النظام الاشتراكى ـ بحكم نزعته للسيطرة على المجتمع ـ قد لا يضمن الحريات الشخصية . وبرجر يوافق شومبيتر على الطابع غير الليبرالى للاشتراكية ، غير أنه ينفى تماما ـ وهذا هو المهم لبيان اتجاهه الفكرى ـ امكانية تعايش الديموقراطية مع الاشتراكية !

وصاحب المانيفستو الرأسمالى ، يلتفت إلى نقد الكتابات الماركسية للممارسة الديموقراطية فى المجتمعات الرأسمالية ، التى تذهب إلى أنها عادة ما تكون غطاءً سياسيا لتغطية مصالح الطبقات الرأسمالية ، ويقرر بأنه على الرغم من أن بعض الكتّاب غير الماركسيين يذهبون إلى هذا الاتجاه ، ومن أهمهم شارلز لندبلوم فى كتابه « السياسة والأسواق » الصادر فى نيويورك ، عام ١٩٧٧ ، إلا أن برجر ينفى هذه النظرية تماما بالرغم من إدراكه للتأثيرات الاقتصادية التى لابد لها أن تترك بصماتها على العملية الديموقراطية . وهو يتهم هذه النظريات الماركسية بأنها ذات طابع تآمرى ، ومن الصعب تفنيد الصياغات التآمرية كما يرى !

والحقيقة أنه لو كان قد التزم بمنهجه العلمى المزعوم ، وأتاح لنفسه فرصة قراءة وتحليل الأدبيات السياسية الأمريكية وغير الماركسية عن الممارسات الديموقراطية فى الولايات المتحدة الأمريكية ، لأدرك أن هذه النظريات ليست تآمرية ، وإنما هى نظريات علمية مبنية على سند متين من البيانات الاحصائية الموثقة ، والدراسات الميدانية الجيدة . وهذه البيانات حافلة بالأرقام ذات الدلالة على توزيع الدخل بين مختلف الشرائح الاجتماعية ، وعن العلاقة بين مستويات الدخول والسلوك الانتخابى ، كما أن الدراسات المتعددة عن بنية القوة فى المجتمع الأميركى سواء على المستوى المحلى أو على المستوى القومى متعددة ، معروفة ومشهورة ، من أول دراسات س . رايت ميلز عن « نخبة القوة » الذى أثار جدلا واسعا فى المجمع الأكاديمى

الأمريكى ، إلى دراسات وولف عن « الجانب المظلم من الديموقراطية » وأزمة الشرعية فى المجتمع الأمريكى .

تحفظات على النظرية :

من الأمانة التأكيد أن بيتر بربجر ، من خلال استخدام لغة منهجية مراوغة ، لا يطلق الأحكام المرسلة ، بغير أن يحيطها بما ينبغى من تحوطات منهجية أو شروط تضيق مدى عموميتها ، وقد واجهته مشكلة اسراف عدد من زملائه المفكرين الرأسماليين ، فى الربط الوثيق بين الرأسمالية والديموقراطية . فلم يجد بدا من نقد بعض هذه الأحكام ، ومن أهمها مقولة ميلتون فريدمان الاقتصادى الأميركى الشهير ، إن « الحرية كل واحد لا يتجزأ » بحيث إذا حدث انتقاص فى جانب منها ، فلابد أن يؤثر ذلك على الجوانب الأخرى .

وهو يقرر أن هذه المقولة ، لا ينبغى تبنيها ابتداء على اطلاقها ، اذ تدخلت الدولة الأمريكية تدخلا حاسما فى الاقتصاد وخصوصا فى مرحلة « النيوديل » فهل معنى ذلك ـ إذا أخذنا بمقولة فريدمان ـ أن الحريات السياسية الاشتراكية الأميركية قد انتهكت فى هذه الفترة ؟

ومن ناحية أخرى ، ماذا يفعل برجر بالنماذج المتعددة فى التاريخ المعاصر ، لدول رأسمالية غير ديموقراطية ، بل ـ اسوأ من ذلك ـ شهدت نظما دكتاتورية صريحة مثل أسبانيا والبرتغال وغيرهما ؟ من هنا آثر الرجل أن يتواضع وهو يقدم مقولته الأساسية قائلا : « الرأسمالية شرط ضرورى للديموقراطية ولكنه ليس شرطا كافيا » !

ومعنى ذلك ضرورة الخروج والتمرد على منهجه الجزئى ، الذى أراد أن يحصرنا بين توصيف شكلى للديموقراطية باعتبارها عملية انتخاب دورية ، وتحديد ضيق للرأسمالية باعتبارها نظاما اقتصاديا بحتا ، يشجع قوى الانتاج ، ولكن بغير أن يناقش بوضوح مضمونه الاجتماعى والطبقى . ذلك لأن الممارسة الديموقراطية ، ترتبط ارتباطا وثيقا بأبعاد تاريخية ، وتراثية ، واجتماعية ، عادة ما تكون فريدة بالنسبة لكل مجتمع ، وتؤثر لا محالة فى الشروط الموضوعية لتأسيس الديموقراطية .

فمن المؤكد بالنسبة لمصر ـ على سبيل المثال ـ ان الخطاب الديموقراطى لابد له أن يتأثر بقيم ثقافية قديمة ، قد كون رواسب للحضارة الفرعونية فى بعض جوانبها ، وأهمها التطلع إلى الفرعون القوى الحاسم ، العادل ، ولابد له أن يتأثر بقيم الحضارة العربية الإسلامية ، والتراث الخصب الخاص بالعدل والحرية ، والامام العادل ، والشورى ، ولابد لها أخيرا من التأثر بنضال الشعب المصرى الديموقراطى فى العصر الحديث ، ربما منذ زعامة عمر مكرم وتولية محمد على باسم الشعب ، والثورة العرابية الديموقراطية ، وثورة ١٩١٩ ، وثورة يوليو ١٩٥٢ .

هل يمكن ـ كما يذهب برجر ـ بكل بساطة ، اختزال قضية الديموقراطية بكل ما تثيره من أبعاد ـ فى هذه المعادلات التبسيطية التى صاغها من منطلق الدفاع المستميت عن الرأسمالية باعتبارها أفضل النظم الاقتصادية والسياسية قاطبة ؟

نحو حضارة عالمية جديدة

أولا : معارك نهاية القرن العشرين :

لا يمكن لنا تحديد أثر المتغيرات العالمية المعاصرة على مستقبل الوطن العربى ، من غير قراءة تحليلية ونقدية لهذه المتغيرات . وهذه القراءة تحتاج بالضرورة إلى منهج ، ومنهجنا الذى نعتمد عليه هو ما يمكن أن نسميه المنهج التاريخى النقدى المقارن ، مع تركيز خاص على ما يطلق عليه منظور التحليل الثقافى .

ولعل السؤال الرئيسى الذى يفرض نفسه :

ما الذى جرى فى العالم ؟ وما صورة النظام العالمى الجديد الآخذ فى التشكل الآن ببطء ولكن بثبات ؟

يمكن القول بأن أهم تغير حدث هو سقوط الأنظمة الشمولية التى كانت تقوم على احتكار الحزب الواحد للسلطة ، وصعود موجة الليبرالية والتعددية السياسية من خلال حركة الجماهير السلمية الايجابية ، التى خرجت ـ مستفيدة من تيار البريسترويكا الذى اطلقه جورباتشوف ـ لكى تقضى على الاغتراب السياسى والاقتصادى والثقافى الذى عانت منه طويلا .

ومعنى ذلك سقوط الانساق السياسية المغلقة ، التى كانت تحتكر الحقيقة السياسية ، وظهور أنساق سياسية مفتوحة ، تتعدد فيها الأصوات ، وتبرز المعارضة وتتنافى الأحزاب والجماعات السياسية .

وقد ترتب على سقوط الأنظمة الشمولية صعود موجة القومية التى كانت مكبوتة تحت غطاء الاتفاق الشكلى والرضا بالوضع القائم وبروز الصراعات الأثنية ، وكأن الصراع الطبقى قد أخلى سبيله للصراع الأثنى والقومى . والسؤال هنا : هل كان يمكن لهذه التغييرات العميقة أن تحدث فجأة ، أم أنه كانت لها مقدمات منذ أمد بعيد ؟

لو راجعنا بدقة الأدبيات الخاصة بمشكلات التطور فى كل من المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية فى العقود الماضية ، لوجدنا مفهوما ، مسيطرا هو مفهوم الأزمة التى تمر بها كل من الرأسمالية والاشتراكية .

غير أن الفرق الجوهرى هو أن التصدى للأزمة فى المجتمعات الرأسمالية بكل جوانبها الاقتصادية والسياسية والثقافية كان متاحا للمفكرين من كافة الاتجاهات بما فيها الاتجاه الماركسى ، فذلك يعد من قبيل النقد الاجتماعى المشروع ، الذى يتيح الفرصة للنخبة السياسية أن ترى البدائل المتاحة أمامها من ناحية ، ويرفع مستوى الرأى العام من ناحية أخرى .

فى حين أن التعرض للأزمة فى المجتمعات الاشتراكية الشمولية فى أوروبا الشرقية ، كان يعد من قبيل الانشقاق والمعارضة غير المشروعة ، التى يلاحق من يمارسها بكل صور الملاحقة . وهكذا فى الوقت الذى كان فيه جيل كامل من المفكرين الغربيين المختلفين فى

مشاربهم السياسية ، يمارسون النقد العلنى للنظام الرأسمالى ويشخصون أزمته الاقتصادية والسياسية ، كان جيل كامل من المفكرين الماركسيين يضطهدون اضطهادا شديدا من قبل السلطات الرسمية .

وكلنا نذكر مصير المفكر جيلاس اليوغسلافى الذى مارس النقد للنظام الاشتراكى مبكرا بكتابه « الطبقة الجديدة » وسجن بسببه ، حتى المؤرخ السوفيتى الشهير روى ميدفيديف الذى اضطهد بسبب تزعمه للتيار النقدى المعادى للشمولية ، والذى أصبح الآن من أبرز نجوم العهد الجديد ، فى ظل جورباتشوف .

مفهوم الأزمة إذن كان هو المفهوم المسيطر فى تحليل مشكلات المجتمعات المعاصرة ، وعلى الرغم من أن الأزمة والتغير فى نظر بعض الباحثين هى عمليات أساسية دائمة تصاحب أى وجود إنسانى ، غير أنه مع ذلك لابد فى مجال تعريف الأزمة من التفرقة بين : الأزمات الظرفية ، والأزمات الهيكلية ، الأولى يمكن مواجهتها بتعديل بعض السياسات القائمة ، والثانية أخطر لأنها تتعلق بصميم بنية النظام ، الذى قد يحتاج إلى جراحة شاملة ، تؤدى إلى تغيير نسق القيم الذى يقوم عليه .

ان ما حدث فى الاتحاد السوفيتى وبولندا والمجر وغيرها من بلاد أوروبا الشرقية لم يكن أزمة ظرفية ، ولكنه كان رد فعل لأزمة هيكلية بالغة العمق .

وتختلف النظم السياسية والمجتمعات فى طريقة مواجهتها للأزمات ، هناك ـ كما أشرنا ـ أنظمة مفتوحة ، تعتبر الأزمات وسيلة فعالة لإحداث التغيير فى النظام ، وهى لأسباب متعددة قادرة على احتوائها والانطلاق من جديد ، وهناك أنظمة مغلقة ، تعتبر الأزمات معوقات تواجه إما بالقمع السياسى ، أو باجراءات إدارية عقيمة ، مما يجعلها فى النهاية تدور فى دائرة مغلقة تؤدى إلى الجمود .

وأيا كان الأمر ، فإن الحديث عن أزمة النظم الرأسمالية المعاصرة ، توارى تحت تأثير سقوط النظم الشمولية وما أدى إليه من تغيرات عميقة ، على الصعيد الثقافى والايديولوجى .

على الصعيد الثقافى :

ومن أبرز هذه التغيرات إعادة صياغة صورة الآخر فى الخطاب السوفيتى وفى الخطاب الامريكى. ذلك أنه مما له دلالة بالغة أن الولايات المتحدة الامريكية لم تعد توصف فى الخطاب السوفيتى بأنها امبريالية ، كما أن الاتحاد السوفيتى لم يعد يوصف فى الخطاب الامريكى بأنه « امبراطورية الشر » كما كان الحال أيام الرئيس ريجان .

وبروز أهمية إعادة صياغة صورة الآخر تعدت العلاقات بين الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى ، لتصبح مطلبا ملحا يتعلق بإعادة تشكيل النظام العالمى وخلق حضارة عالمية جديدة .

وفيما يخصنا ونقصد فى إطار الصراع العربى الإسرائيلى ، فإنه مما يلفت النظر بشدة

خطاب شيفرنادزة عندما زار القاهرة فى فبراير ١٩٨٩ وطالب بضرورة إزالة « صورة العدو » من العلاقات الدولية . وقد فسر ذلك بقوله « ان هذا الطرح قد يبدو ساذجا فى إطار تاريخ الشرق الأوسط وواقعه الحالى ، غير أن العدول عن « صورة العدو » لا يعنى العفو عن الجرائم والأفعال التى ارتكبت بالفعل ، وانما نقصد بذلك أن يكون مدخلنا إلى معالجتها هو المدخل القانونى لا العاطفى . فإننا لا ننظر إلى إنسان ينتهك القانون على أنه « عدو » وما ينسحب على المجتمع المدنى يتعين أن ينسحب على المجتمع الدولى والعلاقات الدولية ، حيث يتعين إعمال النواميس القانونية » .

ومعنى ذلك أن إسرائيل لا تجوز إدانتها بصفة مطلقة ، بل تتعين إدانتها فقط ، فى حدود مخالفتها للقانون الدولى ، واستمرار احتلالها أراضٍ عربية بطريق القوة منتهكة بذلك قرارات مجلس الأمن ، وإن تنفيذ هذه القرارات يزيل الأسباب التى تدان من أجلها .

فى ضوء ذلك يمكننا تأكيد أن موضوع الآخر فى العلاقات الدولية سيكون أحد الموضوعات الكبرى التى سيشتد بصددها الصراع الثقافى والسياسى والاقتصادى فى مرحلة تشكيل النظام الدولى الجديد ، وتبلور ملامح الحضارة العالمية المقبلة . حقا لقد كانت صورة الآخر وراء النظام العالمى منذ بداية تشكله وحتى الآن .

ويؤكد ذلك الباحث المرموق فى الدراسات الأفريقية « على مزروعى » وهو يردها إلى الازدواجية فى الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام ، التى تقوم على التفرقة بين « نحن وهم » أو بعبارة أخرى بين اليهود والأغيار ، والمسيحيين وغير المسيحيين ، والمسلمين وغير المسلمين . وبين كيف انتقلت التفرقة بين الأنا والآخر من الإطار الدينى إلى الإطار السياسى وإطار العلاقات الدولية .

وهكذا ظهرت مفاهيم الدول « المتمدينة » فى مقابل الدول « البربرية » ليس فقط فى الفكر الغربى البورجوازى ، ولكن فى الفكر الماركسى ذاته ، حيث أيد انجلز الاستعمار الفرنسى فى الجزائر كما أيد ماركس فى نصوص شهيرة الاستعمار الانجليزى فى الهند .

ومع بداية انحسار عصر الاستعمار ، اختفت هذه التفرقة التى حلت محلها عبارة « الدول المحبة للسلام » التى وردت فى اتفاقية تأسيس الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ والتى بناء عليها منعت الصين الشعبية سنوات طويلة من دخول الأمم المتحدة باعتبارها ليست دولة محبة للسلام . وبعد ذلك أصبحت التفرقة السائدة هى بين الدول النامية والدول المتخلفة .

• • •

وإذا كان المسرح الدولى تسيطر عليه ثلاث قوى : المدنية الغربية الرأسمالية ، والنظم الماركسية ، والإسلام ، وإذا كانت المدنية الغربية الرأسمالية قد أصبحت علمانية وتخلصت ـ إلى حد كبير ـ من الاطار الدينى الذى كان يحكم إدراكها للعالم ، فلم يبق كمتحد لها سوى الإسلام الذى يقوم على الوحدانية ، والنظم الماركسية التى تقوم فى عقيدتها على الالحاد . والآن بعد سقوط النظم الماركسية ، لم يبق فى الساحة سوى المدنية الغربية والإسلام . هل معنى ذلك

ضرورة حدوث مواجهة بينهما ؟ وهل يفسر ذلك بروز مشكلة الآخر بشدة فى الفترة الأخيرة فى العلاقات الأوروبية العربية بشكل خاص ، وفى العلاقات العربية العربية بشكل عام ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتوقف على ضرورة إجراء عملية نقد ذاتى أساسية مضمونها كيف يقدم المسلمون أنفسهم كدين وثقافة وسلوك للعالم ؟ بعبارة أخرى : دراسة التأثيرات السلبية للسلوك الإسلامى كدول ومجتمعات وجماعات على تشكيل صورة نمطية للإسلام والمسلمين قد لا تكون تعبيرا صادقا وأمينا عن روح الإسلام الحقيقية .

لو تأملنا الأحداث حولنا لأدركنا أنها تدور حول الآخر معركة ثقافية وسياسية كبرى ، تعكس اتجاهين متصارعين :

الاتجاه الأول الذى يتمثل فى عنصرية صريحة فى النظرية والممارسة . والاتجاه الثانى الذى يتبنى منظور التسامح الثقافى فى النظرية والتطبيق .

الاتجاه العنصرى يظهر فى النظرية وفى الكتب والكتابات الحديثة التى تقوم على تشويه صورة الآخر العربى ، ومن أبرزها كتاب صدر عام ١٩٨٩ وألفه دافيد برايس جونز بعنوان « الدائرة المغلقة : تأويل للعرب » ، ويركز الكتاب على سلبيات الشخصية العربية ، ويتنبأ بأن العرب لن يستطيعوا الخروج من دائرة التخلف ابدا .

أما فى الممارسة فيكفى أن نشير إلى تصاعد موجات العنصرية في فرنسا ضد العرب المهاجرين وصعود اليمين العنصرى بقيادة لوبين . وفى نفس الإطار أيضا الحملة العدائية المنظمة ضد العراق (قضية الجاسوس والأدوات المهربة) وضد ليبيا (قضية مصنع الكيماويات) .

والاتجاه الثانى هو اتجاه التسامح الثقافى : وهو يأخذ فى النظرية شكل إعادة النظر إلى الآخر فى ضوء موجهات النسبية الثقافية كما تظهر فى كتب غربية حديثة وهامة ومن أبرزها كتاب الباحث الفرنسي المعروف تودروف « نحن والآخرون » ، وكتاب الباحثة الفرنسية البارزة جوليا كريستيفا فى نفس الموضوع .

ويأخذ فى الممارسة شكل المظاهرات المعادية للعنصرية ضد العرب المهاجرين ، ورفض مشروع القانون الخاص بقواعد اكتساب الجنسية فى القانون الفرنسى ، تحت ضغط القوى التقدمية الفرنسية ، وكذلك الانتصار فى قضية الحجاب فى فرنسا لصالح الحرية الشخصية .

بعبارة مختصرة هناك صراع حاد فى مجال اعادة صياغة صورة الآخر بين اتجاهات متناقضة ، وسيتوقف على حسم الصراع بروز ملمح هام من ملامح الحضارة العالمية الجديدة ، بعبارة أخرى هل سينتصر التيار العنصرى ، أم سيسود تيار التسامح الثقافى ، الأكثر اتفاقا مع السمة العالمية للنظام الدولى ، التى ستكون أبرز ملامح القرن الحادى والعشرين . ؟

ثانيا : التوفيقية أساس النظام العالمى !

تتبعنا فى الفترة السابقة الصراع العالمى فى المجال الثقافى وما ارتبط به من أنه بدأت تظهر ـ نتيجة للتغيرات الكبرى فى أوروبا الشرقية ـ صراعات فكرية حادة فى الفكر الغربى حول موضوعين : الموضوع الأول : هل هزمت الماركسية هزيمة ساحقة وستحل الليبرالية والرأسمالية محلها ؟ والموضوع الثانى : هل يمكن صياغة نظرية صورية محكمة (على غرار الماركسية) للرأسمالية تدشن سقوط الرأسمالية وتعلن بداية السيطرة الشاملة للرأسمالية ؟ الموضوع الأول دار فيه الصراع بين فوكوياما وجالبرت والموضوع الثانى دار فيه الصراع بين بيتر برجر وجاك برازن .

بالنسبة للموضوع الأول ، نشر فوكوياما اليابانى الأصل والأمريكى الجنسية ورئيس دائرة التخطيط بوزارة الخارجية الأمريكية ، مقالة أثارت كثيرا من الجدل عنوانها « نهاية التاريخ » فى مجلة « المصلحة القومية » استعار فيها بعض أفكار هيجل عن حركة التاريخ ، ليؤكد أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بعد انتصار الليبرالية انتصارا ساحقا على الشمولية ، وهيمنة النموذج الرأسمالى . هذه الأفكار هى ذاتها التى يصفها الاقتصادى الأمريكى الشهير جالبرت بالايديولوجية التبسيطية وذلك فى محاضرة ألقاها مؤخرا فى جامعة ادنبره بالمملكة المتحدة بعنوان : « اليمين مخطىء .. لماذا ؟

ووجهة نظره أن هذه الايديولوجية تصور عالما ثنائى القطبية بنحو صارم حيث تقوم الشيوعية فى جانب ، والرأسمالية على الجانب الثانى ، وتوجد كلتاهما فى صورتها الخالصة . والتصور الذى تقدمه هذه الايديولوجية عن أنه بعد سقوط الشيوعية فى أوروبا الشرقية ستشق هذه البلاد طريقها إلى الرأسمالية تصور بعيد عن الواقع لأن المسألة أعقد من هذا بكثير .

أما الموضوع الثانى فقد دار فيه الصراع ـ وإن كان بشكل غير مباشر ـ بين عالم الاجتماع الأمريكى بيتر برجر الذى صاغ لأول مرة فى تاريخ الفكر الغربى نظرية صورية شاملة للرأسمالية فى كتابه « الثورة الرأسمالية » الصادر عام ١٩٧٨ ، والذى يرى فيه أن الرأسمالية أصبحت نظرية كونية قابلة للتطبيق فى كل مكان ، بغض النظر عن الفروق الثقافية بين أمم العالم ، لأنها هى التى تضمن الحرية والعدالة والرخاء ، وبين المؤرخ الأمريكى جاك بارزن الذى نشر مؤخرا مقالة بالغة الأهمية بعنوان « مقولة الديمقراطية » نفى فيها نفيا قاطعا وجود نظرية موحدة للديموقراطية ، وأكد وجود عديد من الأفكار الديمقراطية التى لا يربطها نسق فكرى واحد . وذهب أبعد من ذلك حين أكد أن الديمقراطية الانجليزية ـ مثلها فى ذلك مثل الديمقراطية الأمريكية لا يمكن تصديرها للخارج ، لأن أهم ما فى الديمقراطية ليس مقولاتها التى تقوم عليها أيا كانت ، ولكن فى طريقة تطبيقها وفى المؤسسات التى تقوم على آلية التطبيق ، وهذه مسألة لصيقة بالتاريخ الاجتماعى الفريد لكل مجتمع ، وهى الحاسمة فى موضوع الديمقراطية .

هذا هو ميدان الصراع الثانى فى مرحلة تشكيل النظام العالمى الجديد ، بين الاطلاقية الايديولوجية والنسبية الفكرية . لو حاولنا القراءة المتأملة لمؤشرات التغيرات الثقافية

والايديولوجية والسياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية يمكن لنا ان نقرر أنه سيظهر نمط سياسى اقتصادى ثقافى توفيقى جديد ، سيحاول أن يؤلف تأليفا خلاقا بين متغيرات تبدو فى الظاهر متناقضة ، وستمر هذه المحاولة فى مرحلة تتسم بالصراع الحاد العنيف الذى قد يأخذ أحيانا شكل المجابهة العسكرية المحدودة فى هوامش النظام وليس فى مركزه .

ستكون هناك محاولات للتوفيق بين :

- الفردية والجماعية ، على الصعيد الايديولوجى والاقتصادى والسياسى .

وينبغى أن نضع فى الاعتبار هنا بعض الكتابات الفرنسية والانجليزية الهامة حول إعادة النظر فى مفهوم الفردية ، ومن أبرزها كتاب حرره عالم السياسة الفرنسى جان لوكا بعنوان « عن الفردية » صدر عام ١٩٨٦ .

- بين العلمانية والدين . (ويلفت النظر هنا كتابات بيتر برجر التى ذكر فيها أن الاغراق فى العلمانية فى الحضارة الغربية الحديثة كان غلطة استراتيجية تدفع الآن ثمنها الثقافة المعاصرة فى صورة العودة العنيفة الى الدين التى تأخذ أحيانا شكل الجماعات المتطرفة) .

- بين عمومية مقولة الديمقراطية وخصوصية التطبيق فى ضوء التاريخ الاجتماعى الفريد فى كل قطر .

- بين القطاع العام والقطاع الخاص ، وظهور صور مستحدثة من الملكية لم تكن معروفة من قبل . فى دراسة نشرت حديثا عرضت خمس صور من الملكية يراد الاختيار بينها فى أوروبا الشرقية وهى : تمليك العاملين ، الملكية الإدارية ، الملكية المختلطة ، الملكية المدنية ، الملكية المهنية .

- بين الاستقلال الوطنى والاعتماد المتبادل .

- بين المصلحة القطرية والمصلحة الاقليمية (صيغة التجمعات الاقتصادية الاقليمية) .

- بين الأنا والآخر على الصعيد الحضارى .

- بين الدولة الكبيرة المركزية فى مواجهة التجمعات المحلية والتجمعات الصغيرة التى تسودها اللامركزية .

- بين تحديث الانتاج وزيادة الاستهلاك وتنويعه ، والبحث عن معنى للحياة فى نفس الوقت فى ضوء العودة إلى مفهوم التقدم بدلا من مفهوم التنمية .

- بين زيادة معدلات التنمية فى البلاد المتقدمة ومساعدة العالم الثالث على اللحاق وفقا لمقولة ويلى برانت مستشار ألمانيا السابق من أننا جميعا ، ويقصد الإنسانية ، فى قارب واحد .

- بين الإعلام القطرى والإعلام العالمى الذى ستكون له السيادة فى الحقبة القادمة بفضل تكنولوجيا الاتصال العالمية .

بعبارة موجزة :

سيتسم النموذج التوفيقى العالمى الجديد بسمات أربع ، لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية :

١ ـ التسامح الثقافى المبنى على مبدأ النسبة الثقافية فى مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والغربية .
٢ ـ النسبة الفكرية بعد الانتصار على الاطلاقية الايديولوجية .
٣ ـ اطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان فى سياقات ديموقراطية على كافة المستويات . بعد الانتصار على نظريات التشريط السيكولوجى التى تقوم على أساس محاولة صب الإنسان فى قوالب جامدة باستخدام العلم والتكنولوجيا .
٤ ـ العودة إلى احياء المجتمعات المحلية ، وتقليص مركزية الدولة .
٥ ـ احياء المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة التى غزت المجال العام ولم تترك إلا مساحة ضئيلة للمجال الخاص .
٦ ـ التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية .

إننا نشهد ـ فيما نرى ـ المرحلة الأخيرة من حضارة عالمية منهارة كانت لها رموزها وقيمها التى سقطت ، وبداية تشكل حضارة عالمية جديدة شعارها « وحدة الجنس البشرى » .

وقد عبر عن هذه الرؤية بوضوح « ياسو هيرونا كاسونى » رئيس وزراء اليابان السابق فى مقال هام له نشر فى مجلة « سيرفيافل » فى ديسمبر ١٩٨٨ ذكر فيه أنه عندما يمر المجتمع الدولى والمجتمعات المحلية بتحولات سريعة فإن الأفراد والشركات والأمم لن يمكنها الاستمرار فى تأكيد وجودها ودعم بقائها إلا إذا انزاحت الحواجز التى تفصل بينهم ، ويحترم كل طرف وجود الآخر ، إننا مقبلون على عصر سيكون فيها « التجانس والتضامن » المستمدان من أسمى تطلعات الروح البشرية ، هما المطلب العاجل والملح للبشرية .

وسيساعد على تخليق هذه الحضارة الجديدة ، ليس فقط تحول النظم السياسية والاقتصادية ولكن التحول من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات .

هذه هى العناصر الأساسية للنموذج التوفيقى العالمى الجديد الذى يتشكل الآن ببطء ، ومن خلال عملية معقدة ، يحتاج كل عنصر منها إلى بحث مستقل يكشف عن أصوله التاريخية ، وأسباب تشكله فى الوقت الراهن ، ومصيره فى المستقبل البعيد .

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه الآن : أين الوطن العربى من كل هذه التغيرات الجوهرية فى النظام العالمى ؟ مما له دلالة كبرى فى هذا الصدد ، إن النظم العربية فى مصر والعراق والسعودية وليبيا والكويت اهتمت اهتماما حقيقيا بدراسة هذه المتغيرات العالمية ، من خلال تكليف مراكز الأبحاث بإعداد دراسات عنها ، أو عن طريق عقد الندوات . غير أن القضية ليس هى فهم ما حدث ـ على أهميته القصوى ـ ولكن هى مدى استعداد هذه النظم لكى تغير من أدائها لكى تتكيف مع حقائق العالم الجديد ؟

من غير أن ندخل فى صميم الإجابة على هذا السؤال المعقد ، يمكن القول أننا درجنا ،

في الوطن العربى ، على نسبة كل جوانب قصورنا وتخلفنا إلى العوامل الخارجية . وتلعب نظرية المؤامرة الدولية فعلها فى الخطاب السياسى العربى وكلما أخفق نظام سياسى فى أدائه فى مجال السياسة الخارجية أو السياسة الداخلية ، قدم تفسيرا مستندا إلى هذه النظرية الشهيرة .

غير أن الخطاب النقدى العربى قد تجاوز الآن - فى تقديرنا - نظرية المؤامرة الدولية ضد العرب . وبالرغم من الحقيقة التى مؤداها أن الدول الكبرى - فى مجال سعيها الدائم - لتأييد المشروع الصهيونى الذى أقامته دولة اسرائيل ، غالبا ما تتخذ مواقف معادية للعرب عموما ، إلا أنه ليس معنى ذلك أن نخلى مسؤولية النخب السياسية العربية الحاكمة عن الاخفاقات التى تحققت وعن العجز فى مجال صياغة السياسات الرشيدة القادرة على التصدى لكل ما يفد إلينا من عدوان اقتصادى وسياسى وعسكرى من النظام الدولى الاستعمارى .

وهكذا يمكن القول ، أنه بعد كل هذه التغيرات العالمية التى أحدثت ثورة حقيقية غير مسبوقة ، أهم ملامحها سعى الشعوب الناجح لإسقاط الأنساق السياسية المغلقة ، والتعبير الديمقراطى عن مطالبها ومصالحها ، وتحرير الاقتصاد من ربقة البيروقراطية المركزية ، وانعدام الكفاءة وإحياء المجتمع المدنى بكل مؤسساته لكى يلعب دورا فعالا فى إتخاذ القرار ، والقضاء على كل عمليات الاحتكار السياسى .

كل هذه التطورات لابد لها - إن كنا عقلانيين حقا - ان تدفع بالنخب السياسية العربية الحاكمة إلى إعادة النظر فى مسيرتها ، تمهيدا لإجراء التغييرات المطلوبة .

وهناك علامات على هذه الصحوة ، غير أن الممارسة ، ونعنى ممارسة التغيير مازالت بطيئة ومتعثرة ومترددة .

ولعل التتبع الدقيق للأحداث التى تنفجر كل يوم بعد انهيار قلاع الشمولية ، يدفع أعضاء هذه النخب الحاكمة ، إلى الإسراع بعملية النقد الذاتى ، والمضى بجسارة فى طريق الإصلاح الديمقراطى والاقتصادى والاجتماعى ، غير أن ذلك يقتضى أولا ثقة فى الجماهير . ترى هل آن الأوان لتجسير الفجوة بين الحكام العرب والجماهير العربية ؟

الفصـــل الثانـــى

إشكالية الأصالة والحرية والتحديث
فى مسار النهضة العربية

مقـدمـــة :

تثور تساؤلات شتى فى الوقت الراهن حول الأزمة فى المجتمع العربى . وهذه الأزمة التى يسود حول وجودها إجماع بين المفكرين العرب ، تختلف الآراء بشدة حول تكييف طبيعتها ، وأهم من ذلك حول وسائل الخروج منها .

ونجد أولاً تياراً فكرياً ، ينكر توصيف المرحلة الراهنة من تطور المجتمع العربى بأنها أزمة . على أساس أن مفهوم الأزمة غربى المنبع ويتعلق بمجتمعات متقدمة ، تتسم برسوخ مؤسساتها السياسية والاقتصادية والثقافية ، وحين تتعثر الممارسة الاقتصادية أو السياسية - لسبب أو لآخر - فإنه يطلق على هذه العثرات الأزمة .

ومن هنا الحديث عن الأزمة الاقتصادية فى العالم الرأسمالى ، التى يرى المفكرون الغربيون المحافظون أنها شىء طارىء ، يمكن باصطناع وسائل شتى تجاوزها ، مما من شأنه أن يستعيد النظام الاقتصادى الرأسمالى اتزانه ، بما يسمح له أن يعاود انطلاقه . غير أن عدداً من المفكرين الغربيين اليساريين يرون أن هذه الأزمة لصيقة بطبيعة الاقتصاد الرأسمالى وأن الأزمة هذه المرة - بحكم اتساع نطاقها وشمولها وعمقها - ستكون هى الخطوة الأخيرة التى ستؤدى إلى انهيار النظام الرأسمالى .

وليست الأزمة الاقتصادية هى فقط التى تجابه المجتمعات الرأسمالية ، بل أن هناك - فيما يرى المفكر الألمانى الشهير هابرماس - ثلاث أزمات رئيسية أخرى هى : أزمة العقلانية ، وأزمة الشرعية ، وأزمة الدافعية .

ويعنى بأزمة العقلانية إنحدار مستوى الأداء الإدارى فى الدولة ، نتيجة لطغيان مصالح الطبقة الرأسمالية وتعويقها المتعمد لتطبيق معايير الكفاءة والإنجاز . أو أزمة الشرعية ، فيعنى بها الآثار الجانبية غير المقصودة التى أدت إلى تدخل الإدارة : فى المجال الثقافى ، ومحاولتها السيطرة السياسية عليه ، بوضع حدود وعقبات أمام نمو وقصور الحوار الفكرى والثقافى . ونأتى أخيراً لأزمة الدافعية التى يعنى بها انهيار التقاليد التى كانت تعمل للحفاظ على استمرار الوجود الإنسانى ، وذلك تحت وطأة الحاجات الجديدة المصطنعة التى يختلقها النظام الرأسمالى ،

وما ترتب على ذلك من عدوان وحتى على البيئة الإنسانية ، بطريقة أدت فعلاً إلى تدهور نوعية الحياة .

الأزمة أم مشكلات النهضة ؟

وإذا تركنا جانباً مشكلة الأزمة فى المجتمعات الرأسمالية - بكل تشابكاتها وتعقيداتها - وولينا وجوهنا للأزمة فى المجتمع العربى ، فإننا نجد فى مواجهة التيار الفكرى الأول الذى يتحدث عن الأزمة ، تياراً آخر ينكر وجودها ، ويتحدث عن أننا فى الواقع نجابه مشكلات النهضة . النهضة بكل ما يحيط بها من تقدم وتراجع ، وفشل ونجاح ، وضغوط داخلية ، وتدخلات خارجية هى المفهوم - المفتاح الذى يسمح لنا بفهم المرحلة الراهنة من تطور المجتمع العربى .

والحقيقة أنه سواء استخدمنا مفهوم الأزمة أو مفهوم مشكلات النهضة ، فليس هناك خلاف حول تعثر ما يمكن أن نطلق عليه المشروع الحضارى العربى . وهذا التعثر تكشف عنه مؤشرات كمية وكيفية على السواء .

هل يستطيع أى باحث منصف أن ينكر أن هناك أزمة ديمقراطية بالغة الحدة فى الوطن العربى ؟ ان غالبية النظم العربية تسودها نظم سياسية - ملكية كانت أو جمهورية أو مشيخية - تمارس القهر المنظم على الجماهير ، بطريقة تخنق مبادراتها ، وتقيد حركتها وتمنعها من الإنطلاق .

هل يمكن إنكار أن مسيرة التنمية العربية - بالرغم من بعض الإنجازات الجزئية التى حققتها هنا وهناك - تتسم باللاعقلانية فى الاستثمار الأمثل للموارد ، وفى كثير من الأحيان تنحو نحو التبديد للثورة العربية فى مشروعات مظهرية غير منتجة ، أو تهيمن عليها طبقات مستغلة تدير الاقتصاد القومى خدمة لمصالحها الضيقة ، وعلى حساب مصالح جماهير الشعب العربى الفقيرة ، التى تعانى من الآثار الجسيمة لعملية إفقار منظمة وواسعة المدى ، لعل أبرز دليل عليها ثورات الخبز التى اشتعلت فى العديد من البلدان العربية ؟

هل يمكن تجاهل عملية التذبذب الفكرى الواسعة المدى التى يكشف بجلاء عنها التحول من الليبرالية إلى الإشتراكية ، ثم النكوص عنها والتبشير بالبديل الإسلامى ، الذى يقدم للجماهير باعتباره يحمل فى طياته الحل السحرى لكل مشكلاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ؟

نحن إذن بإزاء أزمة حادة يمر بها المشروع الحضارى العربى . وهذه الأزمة لم تتسبب فيها النظم السياسية السائدة فى الوطن العربى فقط ، بل ان مسئولية المفكرين والمثقفين العرب فى حدوثها وفى استمرارها مسئولية جسيمة .

مسئولية المثقفين العرب :

لقد قبل المثقفون العرب - بغير تمحيص نقدى وبدون دراسة تاريخية - المقولة الذائعة التى نشرتها وروجت لها أبواق المستشرقين ، والتى مبناها أن بداية التحديث فى المجتمع العربى

ترافق بداية الحملة الفرنسية على مصر . وذلك على أساس أن المجتمع المصرى ساده العقم وهيمنت عليه بصمات التخلف لقرون متعددة تحت تأثير الهيمنة العثمانية التى استمرت أكثر من أربعة قرون . وفشل هؤلاء المثقفون العرب فى رصد وتحليل إرهاصات النهضة فى المجتمع المصرى التى أخذت تشق مجراها ببطء ، وإن كان بعزم أكيد فى النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، والتى كان رمزاً لها الشيخ حسن العطار ، شيخ الأزهر المجدد ، والأستاذ رفاعة الطهطاوى رائد التحديث الفكرى فى الوطن العربى .

وقد أدى هذا الفشل إلى عدم فهم العملية التاريخية الكبرى التى بدأت باللقاء العاصف بين الحملة الفرنسية والمجتمع المصرى . ومن هنا بدأت عمليات التأثير البالغ بالنموذج الأوربى باعتباره هو النموذج الأول الذى ينبغى أن يحتذى . أصبحت أوروبا هى قبلتنا ، ونسينا أهمية تطوير تقاليدنا الفكرية ، وتحديث تراثنا الثقافى الزاخر ، وربطه بإنجازات الفكر الإنسانى المعاصرة . لقد حدثت قطيعة معرفية بين ماضينا وحاضرنا . وضع موروثنا الثقافى بين قوسين باعتباره رجعياً ومتخلفاً . وانطلقنا بغير هدى وبدون التسلح بنظرية واعية تستعير من الغرب الأفكار والقيم والمؤسسات . ونسينا فى غمار عملية النقل والإستعارة ، أن هذه الأفكار والقيم والمؤسسات الغربية نمت وتطورت نتيجة صراع سياسى واجتماعى طويل ، وأنها تراكمت كمحصلة لتطور تاريخى ممتد . انتزعنا ـ بغير أصالة ـ فكرة من هنا وفكرة من هناك ، وحين زرعنا هذه النظم فى بيئتنا بغير توافر الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، تحولت للأسف إلى مسوخ شائهة ، وصور كاريكاتورية لا علاقة لها بالأصول التى تم النقل منها .

إن النموذج الليبرالى الغربى فى الاقتصاد والسياسة ، الذى فتنا به زمناً ، والذى بالفعل طبقناه فى مصر من عام ١٩٢٣ حتى عام ١٩٥٢ ، والذى طبق أيضاً فى بعض البلاد العربية ، نشأ وتبلور فى الغرب نتيجة عمليات اقتصادية وسياسية واجتماعية كبرى . كانت مرافقة للتطورات العميقة التى لحقت بيئة الاقتصاد الإقطاعى الاوربى وتحوله البطىء إلى اقتصاد رأسمالى . فى البدء كانت الليبرالية الاقتصادية ، بمعنى إطلاق عنان المشروع الحر ، وتقليص دور الدولة فى التدخل فى النشاط الاقتصادى . وتأخرت الليبرالية السياسية زمناً ، ونعنى الديمقراطية التى تحققت لجماهير الشعب الغفيرة نتيجة لنضالها الطبقى وصراعها السياسى مع الطبقات البورجوازية .

غير أن النموذج الليبرالى عندنا أسقط إسقاطاً على الواقع ، بغير أن يكون مستوى التطور الاقتصادى ، وخصوصاً فى مجال قوى الإنتاج ، يسمح بنشأة اقتصاد رأسمالى شبيه بالاقتصاد الرأسمالى الأوربى . وقد ساعدت القوى الإستعمارية الأوربية على تخليق نموذج رأسمالى شوه ـ من خلال عملية إدماج الاقتصاد المصرى فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى ـ وجعله اقتصاداً تابعاً خدمة لمصالحها الاقتصادية والإحتكارية . ولذلك حين طبقت الديمقراطية على النسق الغربى فى مصر ، فإن التطبيق لانفصاله عن تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، تعثر وسقط نهائياً فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ . وقد أثبتت الخبرة التاريخية أن هذه الواجهة الديمقراطية الغربية الشكل ، الرجعية المضمون ، لم تكن إلا قناعاً زائفاً صمم لكى يحمى المصالح الطبقية لطبقة الإقطاعيين الراسخة ، ولطبقة الرأسماليين البازغة .

لقد سقط النموذج الليبرالى لأسباب شتى ، ولكن من بينها على سبيل القطع فشل المثقفين العرب فى ترسيخ التقاليد الديمقراطية ، وفى بلورة القيم الفكرية الديمقراطية بطريقة أصيلة وخلاقة ، توائم بين تقاليد تراثنا والإنجاز الإنسانى المتمثل فى بعض القيم الإيجابية التى ينطوى عليها التراث الديمقراطى الغربى . لقد تمت عملية نقل مبشرة ومشوهة وانتقائية لبعض الأفكار الديمقراطية الغربية ، ولكن بغير وعى دقيق بنشأتها التاريخية وتغيراتها وتبدلاتها عبر الزمن . ومن هنا لا نستطيع أن نجد فى الفكر العربى المعاصر أعمالاً فكرية أصيلة ترسخ قيم واتجاهات النموذج الليبرالى ، من خلال تطبيق خلاق للمنهج الديمقراطى فى الاقتصاد والسياسة والاجتماع .

ولنفس السبب تقريباً سقط النموذج الإشتراكى فى التطبيق . ذلك أن المثقفين العرب الذين تحمسوا للفكر الماركسى وروجوا له ، قنعوا بالإقتباس والنقل الآلى من كلاسيكيات هذا الفكر ، بغير محاولات إبداعية لتطبيق المنهج الماركسى على الواقع العربى المتميز والمختلف بالضرورة عن الواقع الغربى الذى نما فيه هذا الفكر . ولذلك لا نستطيع أيضاً أن نجد فى الفكر العربى المعاصر دراسات ماركسية أصيلة تحلل وتشخص البنية التحتية للاقتصاد العربى وتحدد نوعية الطبقات الاجتماعية المتصارعة ، والقانون الذى يحكم حركتها ، ولا البنية القومية ، ومن أهمها النسق الدينى السائد فى المجتمع العربى ، وما يرتبط به من ظواهر معقدة .

وفى تقديرنا أن فشل المفكرين الليبراليين والماركسيين العرب ، أحد الأسباب التى أدت إلى ظهور الدعوات للبديل الإسلامى ، باعتباره هو المؤهل للسيطرة على الساحة الفكرية والسياسية . والمشكلة الحقيقية أن هذا البديل الإسلامى تروج له جماعات إسلامية شتى متنافرة ومتناحرة ، تتراوح بين أقصى درجات الإنغلاق الفكرى ، وبعض درجات التسامح التى تدعو للحوار مع التيارات الفكرية الأخرى .

ومما لا شك فيه أن هناك أزمة إبداع في الفكر العربى المعاصر ، وذلك ان عرفنا الإبداع فإنه القدرة على الطرح الصحيح للمشكلات الأساسية والتماس الحلول السلمية لها . وتتمثل هذه الأزمة فى وجود هذا الخليط المتنافر من الأفكار الليبرالية والاشتراكية والإسلامية فى الوقت الراهن . مما يسمح لنا بالقول بأن الوعى العربى تسوده اليوم حالة حادة من حالات البلبلة الفكرية ، والتذبذب ، الذى يكشف عنه غموض الأفكار المطروحة ، وتناقضها ، وعدم تحديدها ، والفشل فى ردها إلى أصولها التاريخية . وأخطر من ذلك غياب الحوار الحقيقى بين أنصار التيارات الفكرية المتصارعة .

ومن هنا فأزمة الإبداع فى الفكر العربى المعاصر ، لن يمكن الخروج منها إلا إذا استطعنا - كمفكرين ومثقفين عرب - أن نتجاوز هذه الثنائيات الزائفة : الأصالة والمعاصرة ، المجتمع الدينى أو العلمانية ، الاشتراكية بغير ديمقراطية ، أو الديمقراطية بغير عدالة اجتماعية .

ليس هناك من سبيل سوى التصدى مباشرة لحل الإشكاليات الرئيسية التى تجابه المشروع الحضارى العربى فى الوقت الراهن . ولن يتم ذلك بغير أن يكشف كل مثقف عربى عن قناعاته الفكرية الحقيقية بغير مداراة انتهازية ، وبدون غموض متعمد . ليس ذلك فقط ، بل على المفكر الليبرالى أن يوصل لنا إطاره الفكرى ، وأن يطبق منهجه على الواقع العربى فى الاقتصاد

والسياسة والاجتماع . وعلى المفكر الماركسى أن يقوم بنفس العملية ، وعلى المفكر الإسلامى أن يتجاوز إطار العموميات ، وأن يقدم اجتهاداته المحددة فى المشكلات الكبرى التى تجابهنا فى الوقت الراهن .

إن ذلك من شأنه أن يجعل الحوار الفكرى بين التيارات الايديولوجية المتصارعة يستوى على أرضية تتسم بالوضوح . ولعل الخطوة الأولى الضرورية لهذا الحوار الأساسى أن نتعقب الأصول التاريخية لنشأة المشروع الحضارى العربى فى العصر الحديث . معرفة هذه النشأة ، وتتبع صعود وسقوط التيارات السياسية المختلفة ، وفهم أسباب الصعود ودواعى السقوط ، هى المقدمة اللازمة للتوصل إلى صياغة تأليفية خلاقة لمشروع حضارى عربى قادر على التصدى للهيمنة الغربية ، وفعال فى حل مشكلات النهضة فى الوطن العربى .

•••

(١)

العرب والتحدى التاريخى

جابه العالم العربى التحدى التاريخى فى لحظتين حاسمتين فى تاريخ الأمم : لحظة المواجهة بين التخلف والتقدم الغربى الذى برز فى الغزو الاستعمارى للعالم العربى فى القرن التاسع عشر ، ولحظة الصدام العنيف بعد استقلال الدول العربية فى الخمسينات مع الغرب الاستعمارى ممثلاً بإسرائيل الصهيونية .

وتراجع أهمية وخطورة التحدى التاريخى الذى فرض على العالم العربى ، أن العرب ليسوا مثل بعض شعوب العالم الثالث فقراء فى التاريخ الحضارى ، بل أن وراءهم تراثاً خصباً بالغ العمق والثراء . وكانت الحضارة العربية الإسلامية ومازالت من الحضارات العالمية الكبرى ، التى أثرت على التفكير الإنسانى ، ومنحته - فى عهود ازدهارها - الأسلوب العلمى ، وأغدقت عليه من فيض فكرها الإنسانى الشامل . ومن هنا كانت لحظة مواجهة الحقيقة ، واكتشاف عمق التخلف ، قاسية ومؤلمة . ولعل لحظة المواجهة بين العالم العربى والغرب ، تتمثل أكثر مما تتمثل فى اللقاء العاصف الذى تم بين المجتمع المصرى المتخلف والحملة الفرنسية بقيادة نابليون . جاء نابليون إلى مصر مسلحاً ليس فقط بالمدافع والبنادق الحديثة التى كشفت عن التقدم الغربى التكنولوجى ، إذا ما قورنت بسيوف المماليك المذهبة ، ولكنه جاء معه بفريق متكامل من العلماء المتخصصين فى كافة الفروع العلمية ، وبصحبتهم مجموعة من المعامل ، وكذلك مطبعة . فكأن الحملة الفرنسية بما ضمته بين صفوفها كانت إعلاناً بارزاً عن الغرب : التقدم التكنولوجى ممثلاً فى السلاح الحديث ، الفكر العلمى ممثلاً فى فريق العلماء ، والمطبعة رمزاً للفكر وأهمية إذاعته ونشره بين الناس . ولم يضيع علماء الحملة الفرنسية وقتهم ، فقد قاموا بعملية مسح شاملة للمجتمع المصرى بجوانبه المادية والفكرية ، كان حصادها العمل الموسوعى الشهير « وصف مصر » الذى خرج فى عدة مجلدات .

ومما يكشف عن عمق التخلف فى مصر فى هذا الوقت ، الذى كان مجرد عينة من التخلف العربى ككل ، ما ذكره المؤرخ المصرى الجليل الجبرتى بعد زيارته لبعض معامل الحملة الفرنسية ، ومشاهدته لبعض التجارب الكيمائية التى عرضها عليه علماء الحملة ، « هذه أشياء لا تقوى على فهمها عقول أمثالنا » !

يقول الجبرتى هذا وهو سليل الحضارة العربية الإسلامية الأصيلة التى أنجبت من قبل

عشرات العلماء الأفذاذ الذين ملأوا العالم بأفكارهم ونظرياتهم ، ويكفى ان كتب ابن سينا فى الطلب ظلت تدرس فى الجامعات الأوربية حتى القرن الثامن عشر (ولكن الشُقة كانت حتماً بعيدة بين عهد الإزدهار ومرحلة التخلف .

إن المواجهة بين الحملة الفرنسية والمجتمع المصرى رغم قصرها ، إلا أنها كانت بمثابة الشرارة التى أطلقت عنان الفكر العربى الحديث ، ذلك أنه بعد الإحتكاك المباشر ، والرؤية العيانية للغرب المتقدم ممثلاً فى الحملة الفرنسية ، أثارت التساؤلات حول ما هى أسباب التخلف العربى ؟ وكيف يمكن أن تكتسب أسباب التقدم الغربى ؟

هذه هى الاشكالية الرئيسية التى تصدى لها رائد الفكر العربى الحديث الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى ، الذى أرسله والى مصر محمد على إلى باريس مع بعثة علمية مصرية ، وعاد ليكتب عن تجربته الغنية كتابه المعروف « تخليص الابريز فى وصف باريز » الذى سجل فيه بالتفصيل ملاحظاته الثاقبة عن المجتمع الفرنسى ، وتعقيباته الذكية على النظريات السياسية والاقتصادية والفكرية التى كانت تموج بها أوربا فى هذا العهد .

ولا نريد أن ندخل هنا فى الجدل الذى يدور فى الوقت الراهن بين المؤرخين ، حول ما إذا كانت الحملة الفرنسية هى التى وضعت العالم العربى على طريق العصرية والتحديث ، أم أنها كانت هى بذاتها التى أجهضت عملية تطور تحديثى بطىء وتدريجى وأصيل كان يأخذ مجراه فى بنية المجتمع العربى . ونقنع بالإشارة إلى أن جمهرة المؤرخين العرب ظلوا إلى وقت قريب من أنصار النظرية الأولى ، إلى أن ظهرت مجموعة من المؤرخين العرب من أبرزهم المؤرخ التونسى بشير تللى ، والباحث المغربى محمد عزيز الأحبابى ، وبعض المؤرخين الأجانب من أبرزهم المؤرخ الأمريكى بيترجران مؤلف « الجذور الإسلامية للرأسمالية » . لقد ذهبت هذه المجموعة الثانية من المؤرخين إلى أن حركة الاحياء كانت تأخذ مجراها فى بنية المجتمع العربى ، فى أواخر القرن الثامن عشر ، ويضربون مثلاً لها « الحركة الوهابية » التى أنشأها فى السعودية محمد بن عبد الوهاب . كما يؤكد بيترجران من خلال تحليل متعمق لبنية المجتمع المصرى الاقتصادية والفكرية أنه نشأ فى مصر - نشأة محلية خالصة - ضرب من ضروب الرأسمالية التجارية ، أثر على الإبداع العقلى والإنتاج الفكرى ، الذى ظهرت بوادره فى حركة تجديد فكرية فى الأزهر قادها الشيخان الزبيدى وحسن العطار .

لن يتسع لنا المقام لكى نخوض فى تفاصيل هذا الخلاف ، ونفحص نقدياً حجج كل فريق . ولكن ثمة حقيقة لا خلاف بشأنها ، هى أن التساؤلات عن أسباب التخلف وطرق التقدم ، ظهرت وازدادت حدتها بعد المواجهة مع الغرب ، الذى طرح تحدياً حقيقياً على العرب هو تحدى العصرية والحداثة والخروج من دائرة التخلف .

لقد أدى الإحساس بالتحدى إلى بداية ما يطلق عليه الباحثون « اليقظة العربية » ليشيروا بذلك إلى بدء عملية « التحديث » فى المجتمع العربى ، التى جاءت فى حقيقة أمرها كما يقرر هشام شرابى فى كتابه « المثقفون العرب والغرب » نتيجة « للتحدى الذى فرضه الغرب على كل مستويات الوجود الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والنفسى » .

وقد طرح المفكرون العرب عديداً من الأسئلة حاولوا - كل بحسب ميوله الايديولوجية

وتصوراته الفكرية وانتماءاته الطبقية والسياسية - ان يجيب عليها . ويوجز المفكر المغربى الكبير عبد الله العروى هذه الأسئلة فى أربع مشكلات رئيسية :

١ - مشكلـة الأصالـة :

ويعنى بها مشكلة تحديد الهوية أو تعريف الذات . وأهمية هذه المشكلة أنها تضع « الانا » فى مواجهة الآخر . الانا هنا هو « العرب » ، لكى نجدد هويتهم لا بد من تحديد علاقاتهم وتشابهاتهم واختلافاتهم مع « الآخر » الذى هو بكل بساطة « الغرب » الذى فرض التحدى التاريخى على العرب .

وليس من قبيل المبالغة القول أن الفكر العربى الحديث عبارة عن حوار موصول مع الفكر الغربى ، وهو حوار حافل بالشد والجذب ، بالرفض والقبول ، بالتمجيد والهجاء . وليس هناك مفكر عربى واحد أفلت من شبكة هذا الحوار . ذلك أنه نتيجة للجمود الفكرى وللقحط الثقافى الذى ران على العالم العربى حوالى خمسة قرون فى ظل الهيمنة التركية على العالم العربى ، أصبح المرجع هو الغرب . والمفكر العربى الذى يمارس التفكير فى شئون مجتمعه وأمته ليس أمامه سوى مناقشة الأفكار الغربية إما لقبولها كلها أو جزئياً ، وإما لرفضها ، وإما لمحاولة اتخاذ موقف وسطى تجاهها يقبل بالبعض ويرفض البعض الآخر .

٢ - مشكلـة الاستمـرار :

ويعنى بها علاقة العرب بماضيهم . بعبارة أخرى ما هى المعانى والدلالات التى نعطيها نحن العرب للتاريخ العربى الطويل المزدحم بالنجاحات والإخفاقات على السواء . ان مشكلة نوعية إدراك العرب لتاريخهم بالغة الأهمية . وذلك لأنه نظراً لثراء هذا التاريخ وخصوبته ، قد يكون هذا فى حد ذاته معوقاً للتقدم ! ويفرق هنا الأستاذ الجليل قسطنطين رزيق بين « التاريخ - العبء » و « التاريخ - الحافز » . ويقصد بذلك أنه نظراً لكون تاريخ بعض الشعوب يحفل بأمجاد ماضية ، قد يصبح ذلك فى حد ذاته عبئاً تنوء به هذه الشعوب ، وقد يقعدها عن العمل الدءوب للخلاص من التخلف والإنطلاق فى آفاق التقدم . وقد يبرز هذه الملاحظة قناعتنا فى السنين الماضية بالحديث عن فضل العرب على الحضارة الغربية ، بدون أن نبذل الجهد الكافى للتحديث والتقدم . ويختلف هذا بطبيعة الحال عن « التاريخ الحافز » الذى يشحذ همة الأمم لتستعيد ماضيها التليد .

إن مشكلة الإستمرارية لابد أن تأتى مباشرة بعد مشكلة الأصالة ، ذلك لأن الماضى عادة ما يعبأ لكى يعطى للذات القومية اتساقاً ، ويمنحها الثقة فى المستقبل . والمنطق البسيط هنا ، هو أنه ما دمنا قد استطعنا أن ننجز حضارياً فى الماضى فما الذى يمنع أن نواصل الإبداع الحضارى فى الحاضر ؟

٣ ـ مشكلة المنهج الفكرى العام :

ونقصد بذلك الوسائل التى سيتبعها العرب لكى يكتسبوا المعرفة ، ولكى يمارسوا الفعل . بعبارة أخرى هل سنقبل قواعد التفكير الحديثة التى صاغها العقل الغربى ، باعتباره ممثلاً للعقل العالمى ـ إن صح التعبير ـ أم أن لدينا عقلاً عربياً متفرداً له منهجيته الخاصة فى النظر للطبيعة والكون والإنسان .

٤ ـ مشكلة أدوات التعبير :

والتساؤل هنا يدور حول أنسب أدوات التعبير التى تتيح للعرب أن يعبروا بواسطتها عن مرحلة تطورهم الراهنة .

ومن الجدير بالإشارة هنا ما نسب إلى اللغة العربية ـ بما تتسم به من سمات نوعية خاصة ـ من تأثير على النفسية العربية ، وأثر ذلك على حدة الصراع العربى الإسرائيلى وقد نعود فيما بعد لمناقشة هذه القضية الهامة بالتفصيل .

هذه هى المشكلات الرئيسية التى شغلت أذهان المفكرين العرب ـ من كافة الإتجاهات ـ منذ بداية عصر « النهضة العربية » . غير أن هذه المشكلات كانت أشبه بمحاولة وضع « **قواعد منهج عربى حديث** » للتفكير العصرى فى شئون المجتمع وطرق تحديثه . وهذا المنهج العربى الحديث حاول المفكرون العرب ـ من خلال استخدامه ـ طرح مجموعة من القضايا الكبرى ، لعل فى مقدمتها قضية الإستقلال القومى للعالم العربى ، ومنحه وضعه المتميز فى العالم المعاصر ، ومن هنا طرحت الفكرة القومية العربية بكافة اتجاهاتها . وهذه الفكرة كانت تسعى إلى تحديد وضع العرب فى العالم من خلال رصد السمات المشتركة ، وتوحيد الجهود النضالية ضد المستعمر الأوربى فرنسياً كان فى الجزائر والمغرب وتونس وسوريا ولبنان ، أو إنجليزياً كان فى العراق ومصر والسودان أو يهودياً صهيونياً فى فلسطين .

ولكن بالإضافة إلى هذا الإهتمام الفكرى والنضالى باستخلاص العالم العربى من براثن الهيمنة الغربية ، طرحت قضايا أساسية خاصة بتطوير المجتمع العربى ذاته ، ولعلنا لا نعدو الصواب ، لو قلنا أن هذه القضايا تمثلت فى ثلاث :

- السعى إلى الأصالة من خلال الحديث عن الإسلام وقدرته على التجدد لكى يتلاءم مع الفكر الحديث ، ومع العالم العصرى .
- السعى إلى الحرية من خلال الحديث عن أهمية تطبيق النظام الديمقراطى ، الذى يكفل المساواة بين المواطنين فى ظل سيادة القانون .
- السعى إلى التحديث من خلال تأكيد الدور الحاسم لاقتباس التكنولوجيا الغربية وإقامة حركة شاملة للتصنيع .

الأصالة ، والحرية ، والتحديث ، كانت هى إذن المشكلات الكبرى التى شغلت المفكرين

العرب ، وهم بصدد تشخيص أسباب تخلف المجتمع العربى ، ورسم وسائل التقدم . وإذا كانت هذه هى القضايا التى حفل بها المفكر العربى الحديث فى مرحلة النهضة الأولى التى امتدت منذ الهيمنة الغربية على العالم العربى حتى الإستقلال ، فإنه من المهم أن نتساءل عن مصير الحلول التى اقترحت لهذه المشكلات فى مرحلة النهضة الثانية بعد الإستقلال وحتى الوقت الراهن .

ولكن ذلك يدعونا أولاً إلى الحديث عن مشكلات النهضة العربية الأولى ، حتى نرسم حدود ومعالم التحدى التاريخى الذى فرض على العالم العربى ، سعياً وراء الفهم المتعمق للتفاعلات التى تجرى فى الحاضر ، وأثرها على المستقبل .

•••

(٢)

البحث عن الأصالة

هل يمكن انتقال الماضى إلى الحاضر ؟

فى بداية حديثنا عن العرب والتحدى التاريخى أثرنا موضوع المواجهة العاصفة بين العالم العربى والغرب ، التى انطلقت منها شرارة التحديث فى الفكر العربى الحديث . وقلنا أن القضايا الثلاث التى شغلت العقل العربى وهو فى مرحلة إعادة صياغة نفسه ، وكاستجابة للتحدى ، هى السعى إلى الأصالة الإسلامية ، والسعى إلى الحرية ، وأخيراً السعى إلى التحديث .

لقد كانت محاولة السعى إلى صياغة أصالة إسلامية حديثة للرد على التحدى الغربى مسألة طبيعية . فالعالم العربى ظل يعيش قروناً طويلة فى ظل الحضارة العربية الإسلامية بما تفرضه من قيم وعادات وسلوك واتجاهات فكرية . وإذا كان التحدى الغربى قد كشف عمق الضعف الذى انتاب هذه الحضارة ، فإنه من المنطقى كرد فعل طبيعى - على الأقل لدى مجموعة من المفكرين العرب - محاولة العودة إلى التراث الإسلامى لاستلهامه الحلول الصحيحة للمشكلات التى وفدت على الساحة . وأبرز هذه المشكلات كيف نجابه التحدى الغربى ؟ هل نقتبس النموذج الغربى فى الفكر والسلوك أم نعود إلى صياغة نموذجنا الإسلامى فى ضوء متطلبات العصر . وقد كان هذا التساؤل فى الواقع محاولة لتجديد الماضى الإسلامى المزدهر ، ومحاولة نقله إلى الحاضر .

وكما يحدث دائماً فى مواجهة التحدى ، انغلق فريق من المفكرين العرب على أنفسهم ، ورفضوا الحوار مع الفكر الغربى ، وانسحبوا إلى قلاعهم التقليدية ، مقررين أنه لا حل إلا بالعودة إلى الفكر الإسلامى التقليدى . غير أن هذه الاستجابة المحافظة للتحدى الغربى ، واكبتها استجابة تجديدية ، رفضت القناعة بالأفكار القديمة التى تجمدت زمناً طويلاً ، نتيجة للجمود الفكرى والثقافى ، وأصرت على ضرورة أن ينزل الإسلام ساحة القتال الفكرى ، والصراع الأيديولوجى ، ليثبت أنه قادر على التجدد ، وأنه يستطيع أن يكون معاصراً ، من خلال إثبات أنه لا تعارض بين الدين والعلم . وإذا كان المفكر الإسلامى **جمال الدين الأفغانى** ، هذه الشخصية الثورية المتفردة ، الذى طاف بالعالم الإسلامى داعياً للثورة ضد التخلف والإستعمار قد قام بدور رائد فى استنهاض الهمم الخاملة ، وفى دفع المسلمين لكى يثوروا على واقعهم المتخلف ، فإن الإمام الشيخ محمد عبده كان هو الداعية البارز الذى حاول أن يصوغ هذه الدعوة الثورية فى إطار دينى إسلامى تجديدى .

لقد رفض الإمام العودة إلى التراث القديم ، ودعا إلى التركيز على الجوانب التى يمكن أن تتلاءم مع العصر . بعبارة أخرى دعا الشيخ محمد عبده إلى إحياء التراث الإسلامى وتطويره ، مؤكداً أنه يستطيع أن يكون هو النموذج الحضارى المتطور القادر على مجابهة تحديات العصر . وفى سبيل تحقيق هذا الهدف الرئيسى لم يضيع وقته فى الخلافات الفقهيه بين المدارس المختلفة ، بل اعتبرها جميعاً صالحة للأخذ منها ، وكانت بالنسبة له أشبه بالينابيع المتعددة التى يستطيع الفقيه الإسلامى أن ينهل من أى منها ، سعياً وراء الحصول على حلول عصرية للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتجددة .

وإذا كان الإمام محمد عبده قد حاول أن يثبت أنه ليس هناك تعارض حتمى بين الإسلام ومبادىء الحضارة الحديثة ، فانه لم ير إمكانية نقل كل مبادئها ومظاهرها ، فقد أدرك بثاقب بصره ، أنه يستحيل تقليد الحضارة الأوربية ، أو نقلها إلى العالم العربى والإسلامى ، لسبب بسيط مؤداه أن وراء هذه الحضارة نظرية فكرية شاملة ونظاماً اجتماعياً ، يختلف عن أسس المجتمع الإسلامى وتفكيره . وفى ضوء هذا قرر الإمام :

« سيكون على الإسلام أن يهذب المدنية الحديثة وينقيها من أوضارها ، وستكون من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله »

ونريد أن نقف قليلاً أمام هذه الفكرة الجوهرية من أفكار الشيخ محمد عبده . وذلك لأن المثقفين العرب المتغربين لم يدركوا أنه يستحيل اقتباس بعض مظاهر المدنية الغربية ونقلها إلى العالم العربى بغير التبنى الكامل للنظرية الفكرية الشاملة الغربية وللنظام الغربى . وقد دعا بعض هؤلاء فعلاً إلى ضرورة التبنى الكامل للنظرية الغربية : فى الاقتصاد بإنشاء اقتصاد رأسمالى يقوم على المشروع الحر ، وفى السياسة بنقل نموذج الليبرالية الغربية وفى اجتماع بتحرير الروابط الاجتماعية من القيود التى تكبلها فى المجتمعات التقليدية . غير أن هؤلاء المتغربين نسوا أنهم حين ينقلون هذا التراث الغربى ، أفكاراً كانت أو نظماً أو مؤسسات ، فإنهم لا يبنون فى فراغ ، ذلك أن الساحة العربية يشغلها فعلاً تراث قديم ، هو التراث العربى الإسلامى ، وإذا كان هذا التراث القديم قد لحقه الجمود فى حقبة تاريخية ما فليس معنى ذلك إلغاؤه من الوجود ، أو تجاهله ، والبدء من جديد على أساس غربى . لقد نسى هؤلاء المغتربون أن التراث ليس مجرد مجموعة أفكار تعيش فى أذهان الناس ، ولكنه قبل ذلك خبرات تاريخية متراكمة فى الوعى الشعبى ، وليس من السهل أو الميسور حبس هذه الخبرات المتراكمة فى قماقمها ، والإنطلاق على هدى **الفكر الغربى** .أن تجاهل الفكرة الجوهرية التى أكد عليها محمد عبده ، قد أدى فى الحقيقة إلى نشأة التيار التغريبى فى الفكر العربى الحديث ، حيث **أصبحت التنمية مرادفة للتغريب** Westerization وغابت عن الأذهان فكرة اننا نستطيع أن نصوغ طريقنا الخاص فى التنمية المستقلة ، التى يمكن لها أن تستفيد من التجربة الغربية ، بغير تقليدها تقليداً أعمى ، مما يؤدى إلى عملية تشويه حضارى للمجتمع العربى . وقد نجح هذا التيار للأسف الشديد فى الهيمنة على الساحة الفكرية العربية ، إلى أن حدث ما سبق أن حذر منه محمد عبده حين قرر أنه من الخطورة أن تتفاقم ظاهرة « انقسام الروح العربية » بين هؤلاء الذين يعيشون فى ظل القيم التقليدية الإسلامية ، وأولئك الذين تبنوا القيم الغربية . هذا الإنقسام الذى تفاقم فى السنوات الأخيرة فى المجتمع العربى ، بحيث وجدنا مجموعات كبيرة من الجماهير العربية

تنادى بالقضاء على التغريب والعودة إلى الأصول ، فيما أطلق عليه حركة الاحياء الإسلامى ، ومجموعات أخرى مازالت حتى الآن عاجزة عن فهم طبيعة هذه الحركة ومداها ومنطقها ، تأثراً بالإطار الفكرى الغربى . غير أن هذا حديث سنعود إليه فيما بعد .

المهم فى ذلك كله أن محمد عبده حاول فى إطار مشروعه الفكرى التجديدى الذى هدف منه إلى إثبات قدرة الإسلام على المواءمة بين الإسلام والعصر الحديث أن يثبت ثلاثة أمور :

١ - إن الدين ليس عقبة أمام التطور ، غير أن نقل مظاهر الحضارة الأوربية ينبغى أن يتم فى إطار يحافظ على الدين الإسلامى .

٢ - أن الإسلام كفكر ليس منبت الصلة بالواقع ، وأنه يستطيع أن يقود الحياة الاجتماعية ويطورها ، ومن ثم فلا تناقض بين الدين والعلم .

٣ - أن الإسلام قادر على التصدى للتيارات المناهضة له ، وللآراء العلمانية التى تحاول عزل الدين عن المجتمع .

وقد صاغ محمد عبده منهجاً متميزاً للتصدى لهذه المشكلات ، يقوم على العودة إلى « الينابيع الصافية للإسلام » متجاوزاً الشروح على المتون وشرح الشروح وغيرها من الإنتاج الفكرى الذى يسود فى عصور الإنحطاط ، ومن ناحية أخرى الإعتماد على العقل فى فهم الأصول الإسلامية ، وأخيراً الإستناد إلى مفاهيم وأدوات تسمح له بمجاراة روح العصر . مثل الإعتماد على أفكار مثل المنفعة ، والمصلحة ، والضرورة ، واللجوء إلى عمليات التوفيق والتأويل .

وإذا كنا لسنا فى موضع يسمح لنا بالعرض المفصل لفكر الإمام محمد عبده ، أو بتقييمه تقييماً نقدياً ، إلا أنه من الضرورى أن نبرز ما آلت إليه دعواته التجديدية . لقد نجح الإمام محمد عبده فى إقامة حوار مع خصوم الإسلام فى داخل العالم العربى وخارجه . وكان هو الصوت البارز الذى حاول أن يؤكد على أهمية تحديد التراث كمقدمة ضرورية للنهضة الحضارية التى يهفو العالم الإسلامى إلى تحقيقها . غير أنه لأسباب شتى لم تتحول دعوته إلى تيار فكرى إسلامى دافق ، ولم تنشأ مدرسة فكرية تدعم مبادئه وتطورها وتعمل فيها الصقل والتهذيب . واستولى أنصار التغريب على السلطة فى كثير من البلاد العربية بعد الإستقلال ، ومارسوا تجربة ليبرالية على النمط الغربى ، تقوم على تعدد الأحزاب ، والمناقشة السياسية للوصول إلى الحكم . غير أن هذه التجربة فشلت تاريخياً لأسباب شتى ليس هنا مقام الإفاضة فيها . ولعله مما يدعو إلى التأمل أن ممثلى التيار الإسلامى التجديدى لم يتح لهم الحكم مباشرة ، بل أنهم لاقوا فى بعض البلاد العربية عنتاً شديداً من قبل ممثلى التيار الليبرالى الغربى .

•••

ولعلنا الآن فى موقف يسمح لنا بالتساؤل عن حصيلة تيار الإسلام التجديدى فى مواجهة التحدى الغربى ؟

لقد غفل كثير من المفكرين العرب عن أن القضية فى مجابهة التحدى الغربى لا تتمثل فى إقامة مبارزات كلامية مع الغرب ، ولا هى تجدى لو اقتصرت على « هجاء » الغرب ونعته بأقبح الصفات ! لقد كانت القضية ماذا نستطيع أن نفعله كعرب ومسلمين على أرض الواقع ! وإذا كنا ننكر النموذج الحضارى الغربى ولا نقبله ، فما هى قدراتنا على صياغة نموذج حضارى عربى إسلامى أصيل ؟ وما هي شروط إنتاج هذا النموذج ، وما هى العوامل التى تساعد على أن يكون نموذجاً فاعلاً قادراً على التصدى للنموذج الغربى ، ليس فقط الصراع الايديولوجى ، ولكن على صعيد الممارسة والفعل والإنجاز ؟

لو نظرنا إلى ما آلت إليه دعوات محمد عبده فى الإطار التاريخى لتطور العالم العربى ، لأدركنا أنها تحولت إلى دعوة نظرية لصياغة هذا النموذج ، غير أنه لم يتح لها أن تتحقق . ويلخص المفكر الإسلامى الجزائرى مالك بن بنى فى كتابه « شروط النهضة ومشكلات الحضارة » مسيرة التطور الماضية فى العالم العربى الإسلامى ، بقوله ان هذه المسيرة يمكن أن تفسر بطريقتين متعارضتين :

— فهى من ناحية النتيجة الموفقة للجهود المبذولة طوال نصف قرن من الزمان من أجل النهضة (يلاحظ أنه نشر كتابه عام ١٩٤٨) .

— وهى من ناحية أخرى ، النتيجة الخائبة لتطور استمر خلال هذه الحقبة ، دون أن تشترك الآراء فى تحديد أهدافه أو اتجاهاته .

وهذه فى رأينا ملاحظة ثاقبة . فالمحصلة النهائية هى النجاح والفشل معاً . النجاح فى إثارة القضية ، ونعنى التركيز على مشكلة تخلف العالم الإسلامى وضرورة مجابهة التحدى الغربى للوصول إلى التقدم ، والفشل فى تحقيق الهدف فى نفس الوقت .

لماذا فشلنا ؟ هذا هو السؤال الذى يطرحه مالك بن نبى . لقد فشلنا لأننا - كما يقرر - كنا نعالج أعراض المرض دون أن ندرك كنه طبيعة المرض ذاته . ويضيف « العالم الإسلامى يتعاطى هنا (حبة) ضد الجهل ، ويأخذ هناك (قرصاً ضد الإستعمار) ، وفى مكان قصى يتناول (عقاراً) فهو يبنى هنا مدرسة ويطالب باستقلاله ، وينشىء فى بقعة قاصية مصنعاً . ولكننا حين نبحث حالته عن كثب لن نلمح شبح البئر ، أى أننا لن نجد حضارة . ومن أجل هذا يجب أن نعرف المقياس العام لعملية الحضارة ، ليلقى لنا ضوءاً كاشفاً على (السلبية النسبية) وانعدام الفاعلية فى الجهود الإسلامية . إن المقياس العام فى عملية الحضارة هو أن « الحضارة هى التى تلد منتجاتها » ، وسيكون من السخف « والسخرية حتماً أن تعكس هذه القاعدة ، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها » .

هذه الفكرة الجوهرية التى يطرحها مالك بنى نبى بالغة الأهمية من وجهة نظرنا . فقد ظن فريق من المفكرين العرب أنه لا حاجة بنا لبعث التراث العربى الإسلامى ، فذلك أمر ميئوس منه ، وبالتالى علينا أن نعتمد على عملية الإقتباس من الغرب : إقتباس الأفكار ، وشراء المنتجات ! وهذه هى العملية المستحيلة تاريخياً كما يقرر مالك بن نبى بذكاء شديد !

فمن ناحية الكيف تنبع الإستحالة من أن أى حضارة « لا يمكن أن تبيع جملة واحدة الأشياء

التى تنتجها ، ومشتملات هذه الأشياء ! أى أنها لا يمكن أن تبيعنا روحها وأفكارها وثرواتها الذاتية ، وأذواقها ، وهذا الحشد من الأفكار والمعانى التي لا تلمسها الأنامل . والتى لا توجد فى الكتب أو فى المؤسسات ، ولكن بدونها تصبح كل الأشياء التى تبيعنا إياها فارغة ، دون روح ، وبغير هدف . وهي بوجه خاص لا تمنحنا ذلك العدد الهائل من العلاقات التى لا توصف ، والتى تبعثها أى حضارة داخل أشيائها وأفكارها من جانب ، وبين هاتين المجموعتين والإنسان من جانب آخر » .

ومن ناحية أخرى الكم « لن تكون الإستحالة أقل ، فليس من الممكن أن نتخيل العدد الهائل من الأشياء التي نشتريها ، ولا أن نجد رأس المال الذى ندفعه فيها . ولئن سلمنا بإمكان هذا فإنه سيؤدى قطعاً إلى الإستحالة المزدوجة ، فينتهى بنا الأمر إلى ما أسميه (الحضارة الشيئية) إلى جانب أنه يؤدى إلى « تكديس » هذه الأشياء الحضارية . ومن البين أن العالم الإسلامى يعمل منذ نصف قرن على جمع أكوام من منتجات الحضارة ، أكثر من أن يهدف إلى بناء حضارة » .

هذه الفقرات المقتبسة من مالك بن نبى تحتاج إلى تأمل عميق . فقد استطاع ببصيرة نفاذة أن يضع يده على لب المشكلة : ليست القضية هى أن نرفع عقيدتنا بصلاحية الإسلام لكى يقود مسيرتنا في التحديث ، ولكنها هى قدرتنا على خلق المشروع الحضارى الإسلامى المستقل الذى يقوم على أسسه الخاصة ، التى يمكن أن تستقى من التراث العربى الإسلامي البالغ الثراء ، والذى لا ينفى أهمية عملية التواصل مع الحضارة الإنسانية المعاصرة . غير أن محك النجاح سيظل هو قدرة هذه الحضارة الجديدة على أن تلد منتجاتها . ونقصد هنا بالمنتجات المنتجات الفكرية والمادية معاً ! ونقصد بذلك على وجه التحديد قدرة هذا النموذج الحضارى على تقديم تجربته الخاصة المستقلة على التحديات التى تطرحها مرحلة التطور الاجتماعى والسياسى والاقتصادى التى يمر بها العالم العربى فى الوقت الراهن ، فى إطار دولى بالغ التعقيد والتشابك . ومن ناحية أخرى قدرة هذا النموذج الحضارى على إرساء أسس نظام إنتاجى حديث يقوم على فكرة « الإعتماد على الذات » بدلاً من الإعتماد على الغير ، بما يتضمنه ذلك من الوقوع فى أسر الإحتكارات الدولية والشركات المتعددة الجنسية والنفوذ الدولى .

هذا هو التحدى الحقيقى ، فكيف ستكون الإستجابة ؟

•••

(٣)

التخلف العربى والحرية الغربية

هل يمكن اقتباس الايديولوجيا السياسية ؟

فى مواجهة التحدى التاريخى الذى فرضه الغرب على العالم العربى من خلال عملية الاستعمار ، وبعد اكتساب الوعى بعمق التخلف الذى كنا نرسف فيه فى القرن التاسع عشر . تبلورت الاستجابة الأولى : البحث عن الأصالة الاسلامية التى كان رمزها البارز الشيخ محمد عبده . لقد كانت الاشكالية الأساسية التى حاول الشيخ الامام أن يحلها هى : ما هى الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تعطل المجتمع الاسلامى ؟ وقد حاول الشيخ - كما حاولنا أن نبين فى الفقرة الماضية - أن يجيب على هذه التساؤلات الجوهرية ، من خلال اثبات قدرة الاسلام على المعاصرة ، وكونه يمكن أن يكون هو النموذج الحضارى الذى يصارع التحدى الغربى .

الاستجابة الثانية

غير انه سرعان ما ظهرت استجابة ثانية للتحدى الغربى . غير أن هذه الاستجابة غيرت من صيغة السؤال . فلم يعد التركيز فى التساؤل : ما هى الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تحلل المجتمع الاسلامى ، ولكن ما هى الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تحلل أى مجتمع انسانى ؟

ومعنى ذلك أن الحل الدينى للتحدى الغربى قد طرح جانبا . وقد يبدو غريبا - كما قرر أحد الباحثين - أن هؤلاء الذين اتجهوا هذا الاتجاه خرجوا من عباءة الشيخ محمد عبده ، وكانوا من تلامذته ومريديه ، ولعل أبرزهم كان أحمد لطفى السيد ، الذى يعد رمزا على الفكر الليبرالى فى المحيط العربى . ولعل التفسير يكمن فى أن الاستاذ نفسه (محمد عبده) لم يكن رجل دين تقليدى ممن يحتمون بالنصوص القديمة فى مواجهة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ولكنه فى الواقع كان رجل دين عصرى ، بكل ما فى هذه الكلمة من معنى . كان يتقن اللغات الأجنبية ، ومطلعا على التيارات الأساسية فى الفكر الغربى فى عصره . بل انه - أبعد من ذلك - دخل فى محاورات مع بعض أقطابه مثل هانوتو المؤرخ وريتان الفيلسوف .

وهكذا فالاشكالية التى تعرض لها لطفى السيد ، بحكم تعميمها الحديث عن المجتمع الانسانى كله ، وليس عن المجتمع الاسلامى على وجه التخصيص ، لم يجد الاجابة عنها إلا فى الفكر الأوربى الحديث الذى تصدى لموضوعات التقدم والمجتمع المثالى . وقد وقع أحمد

لطفى السيد ومن ساروا على دربة تحت تأثير تيارين بارزين فى الفكر الغربى . التيار الأول هو التيار الوضعى ، الذى مثله بطرق مختلفة أو جست كمونت ، ورينان ، وجون ستيوارت ميل ، وهربرت سبنسر ، واميل دور كايم . والوضعية ركزت تركيزا شديدا على أهمية الاستعانة بالمنهج العلمى لحل قضايا المجتمع . كما شددت على ضرورة الفصل بين القيم والوقائع . بعبارة أخرى التوجيه الفكرى الأساسى لهذا التيار .أن الظواهر الاجتماعية ينبغى أن تدرس كما هى ، أو كما لو كانت أشياء مادية ، بعيدا عن قيم الباحث وأهوائه وتحيزاته .

أما التيار الثانى الذى تأثر به أحمد لطفى السيد وأعضاء مدرسته فهو ذلك التيار الذى مثله جوستاف لوبون والذى ركز على فكرة « الشخصية القومية » ، والتى مبناها أن لكل شعب تركيبا عقليا لايقل ثباتا عن التركيب العضوى ، وهذا التركيب العقلى لايتغير إلا ببطء شديد وفى حدود ضيقة . (نلاحظ أن هذه الفكرة المبدئية صيغت على هديها تعميمات سطحية وعنصرية عن « العقل العربى » سنعود إلى مناقشتها بالتفصيل فيما بعد) .

فكرة الحرية الغربية

ويمكن القول ان الفكرة المحورية التى استقاها أحمد لطفى السيد ومدرسته من الفكر الغربى هى فكرة الحرية . وقد اعتبرها ليس فقط محكا للعمل السياسى ، ولكن على أساس أنها ضرورة من ضرورات الحياة ، وشرطا أساسيا من شروط الوجود الانسانى . وقد استقى مفهومه عن الحرية من الفكر الليبرالى السائد فى القرن التاسع عشر . ان الحرية عنده ـ مقتفيا آثار المفكرين الأوربيين ـ هى أساسا غياب القيود غير الضرورية التى تضعها الدولة على ممارسة النشاط الانسانى ، وطبقا للصياغة التقليدية للفكر الليبرالى الذى كان هو بذاته الواجهة الفكرية للنظام الرأسمالى الحديث ، فالدولة عليها فقط أن تحفظ الأمن والعدالة وتحمى المجتمع من أى هجوم محتمل . وفى هذه المجالات فقط يمكن أن تقيد من حريات الأفراد ، أما فيما عدا هذا فليس لها أن تتدخل اطلاقا فى نشاطهم . فالأفراد لهم أن يتمتعوا بحقوق الكتابة والكلام والنشر والاجتماع .

ولم يقنع أحمد لطفى السيد بالحديث النظرى عن الحرية والديمقراطية ولكنه حاول من خلال مقالاته التى كتبها فى « الجريدة » أن يطبق هذه الأفكار على المجتمع المصرى .

ومما لا شك فيه أن الترويج لهذه الأفكار وعرضها على الرأى العام ، قد أضاف إلى الوعى العربى أبعادا جديدة . فقد لفتت هذه الأفكار الأنظار إلى أهمية بناء نظام سياسى حديث ، يقوم على أساس انتخاب ممثلين للشعب ، ينتمون إلى أحزاب سياسية متعددة ويستطيع المواطن أن يختار اختياراً حرا من يمثله من بين مرشحى هذه الأحزاب . كذلك أضافت هذه الأفكار إلى الرصيد الديمقراطى بتركيزها على أهمية حرية الكلام والنشر والاجتماع ، من خلال التأكيد على ضرورة تقييد نشاط الدولة ، وقصره على الميادين الرئيسية فى الأمن والدفاع .

ان أهمية هذا التيار الليبرالى فى اطار تطور العالم العربى الحديث لا تكمن فقط فى انتشار أفكاره عبر الكتب والجرائد والمجلات والمؤسسات التعليمية . ولكن لكون أنصاره قد نجحوا

فى تولى السلطة فى عديد من البلاد العربية ، وحاولوا أن يحكموا مطبقين فيها النموذج الليبرالى الغربى . وهذا النموذج يقوم أساسا على صياغة دستور ينص فيه على كيفية توزيع السلطة السياسية بين الملك أو رئيس الجمهورية وممثلى الشعب . كما ينص على حقوق وواجبات المواطن ، بالاضافة إلى حديثه عن هيئات الدولة المختلفة ، وأهداف النظام الاجتماعى ووسائل تحقيق هذه الأهداف . وبذلك فنحن حين نتكلم عن التيار الليبرالى لا نتكلم فى الواقع عن مجموعة من الأفكار التى انتشرت وذاعت ، ولكننا نتكلم فى نفس الوقت عن مجموعة من الممارسات السياسية الواقعية ، التى تشكلت تاريخيا بصور مختلفة حسب ظروف كل بلد عربى من البلاد التى طبق فيها النموذج . فى المشرق العربى سقط النموذج الليبرالى فى مصر وكانت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إعلانا بفشله . كما سقط فى سوريا والعراق ، وظل يكافح فى لبنان حتى وقعت الحرب الأهلية . وفى المغرب العربى مازال النموذج - تحت ضغوط شتى - يكافح فى المغرب وتونس وقد سقط النموذج أيضا فى السودان ، وتعثر فى الكويت . أما السعودية فلكونها أصلا لم تدخل دائرة التغريب ، ولم تخضع للاستعمار الغربى ومؤثراته ، فهى من البلاد العربية القليلة التى ليست لها تجربة مباشرة تمت فى اطاره .

هل فشل النموذج الليبرالى الغربى ؟

إذا كان اللجوء إلى فكرة الحرية الغربية ، ومحاولة تطبيق النموذج الليبرالى إلى الغربى كان الاستجابة الثانية للتحدى الغربى ، ومحاولة من جانب بعض المفكرين العرب للخروج بمجتمعاتهم من دائرة التخلف إلى دائرة التقدم ، فإن التساؤل الأساسى : هل فشل هذا النموذج الغربى ، وإذا كان قد فشل فلماذا ؟ وهل ترد الأسباب إلى عوامل داخلية أم عوامل خارجية ؟

• • •

الحقيقة أن هذه التساؤلات بالغة الأهمية ، ولا ترد أهميتها لقيمتها التاريخية فقط ، بل أن هذه التساؤلات تقع فى صميم المشاغل والهموم العربية المعاصرة . فنحن الآن نجابه ليس بالتحدى الغربى كما كانت هى مشكلة آبائنا وأجدادنا فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . نحن نجابه بظاهرة فشل التجربة العربية المعاصرة فى التحديث . ومن هنا أهمية التساؤل عن الأبعاد السياسية والحضارية والاقتصادية لهذا الفشل . ولن نستطيع أن نحلل أسباب فشلنا الراهن ، بغير أن نقيم حصاد التجربة الليبرالية التى مر بها العالم العربى ، بل والتى مازالت قيد الممارسة فى بعض الأفكار العربية .

وفى تقديرنا أن النموذج الليبرالى الغربى قد فشل فى التطبيق فى العالم العربى ، وأسباب الفشل متعددة . أولها وأهمها أن أنصار هذا التيار لم يقدروا منذ البداية أهمية التراث العربى الاسلامى وتأثيره الفاعل فى المجتمع العربى . لقد ظنوا أنهم يمكن أن يستوردوا قالبا جاهزا هو « الديموقراطية الغربية » ، وكأنهم ينقلون نوعا من « التكنولوجيا السياسية » ويطبقونها فى مجتمعاتهم ، بغير إدراك أن النموذج الغربى المنتزع قسراً من سياقه التاريخى والحضارى والسياسى والاقتصادى ، يرتبط بصورة عضوية بهذا السياق ، فالديموقراطية الغربية - كما

قلنا - هى الواجهة الفكرية والسياسية للمجتمع الرأسمالى الحديث وريث الثورة الصناعية . وبالتالى يمكن إثاره تساؤلات عديدة عن مدى صلاحية تطبيق هذا النموذج فى مجتمعات زراعية متخلفة يسودها الجهل والأمية ، أو فى مجتمعات عشائرية أو قبلية .

بعبارة أخرى فالنموذج الغربى فى الديموقراطية يقوم على شروط مبدئية ، من بينها انتشار التعليم العام بين المواطنين ، الذى يدعم قدرتهم على الاختيار بين برامج الأحزاب السياسية من ناحية ، وبين أفكار كل مرشح من ناحية ثانية . وهذا التعليم العام يسمح للمواطن بقراءة الجرائد ومتابعة تطورات المجتمع ، كما أنه يسمح له بمعرفة حقوقه وواجباته .

إن فكرة تقنين القوانين (تجميعها فى مدونات مطبوعة ومنشورة) قامت ببساطة على فكرة أن المواطن من حقه (مادام يقرأ ويكتب) أن يستشير بنفسه وبدون وساطة القانون لكى يعرف حقوقه وواجباته . فأين هذا كله من الأوضاع الاجتماعية والتعليمية والثقافية المتردية فى العالم العربى ؟

وقد نسى أنصار التيار الليبرالى أن الدولة الرأسمالية الحديثة فى أوربا أدركت بعد صراع طبقى دام أنه لا يمكن لها أن تستمر إن لم تسول قضية العدالة الاجتماعية ، ونعنى عدالة التوزيع اهتمامها الأكبر . ومن هنا فقد واءمت هذه الدولة بين مذهبها الاقتصادى وهو الرأسمالية وبين المطالب الاجتماعية والاقتصادية المتزايدة لطبقة العمال ، من خلال زيادة الأجور ، وتحسين المستوى المعيشى ، وأهم من ذلك من خلال شبكة متكاملة من التأمينات الصحية والاجتماعية . وقد تم كل هذا التطور فى المجتمع الأوربى ، الذى بدأه بسمارك فى المانيا فى القرن التاسع عشر ، ليستكمل صورته النهائية فيما يطلق عليه الآن « دولة الرفاهية » .

غير أن الليبراليين العرب ، الذين كانت غالبيتهم من كبار الملاك ، ظنوا أنهم يمكن أن يحتكروا مصادر الثورة ، وأن يشغلوا الجماهير بممارسة ديموقراطية صورية على الطريقة الغربية ، غير أنه ثبت أن المحاولة فشلت ، لعدم إدراكهم لطبيعة خط التطور الأوربى ذاته فى المجتمعات الرأسمالية !

إن هذين السببين الاجتماعى والاقتصادى ، مسئولان فى تقديرنا عن فشل النموذج الديموقراطى العربى ونستطيع أن نضيف أسبابا أخرى خارجية . من أهمها تدخل القوى الاستعمارية لمنع أحزاب الأغلبية من الحكم وتوليه أحزاب الأقلية ، كما حدث فى مصر على سبيل المثال .

غير أن العيوب المبدئية التى أحاطت بتطبيق النموذج كانت فى تقديرنا هى التى أدت إلى هذا الفشل التاريخى . وقد أدى هذا الفشل إلى قيام العديد من الانقلابات العسكرية فى العالم العربى . وبالتالى اختفاء الصفوة السياسية الليبرالية المدنية ، وظهور طبقة سياسية أخرى من الضباط ، الذين تحولوا إلى مدنيين ، مطبقين نظما سياسية تختلف اختلافات جوهرية عن النموذج الليبرالى الغربى .

وهكذا يمكن القول أن الاستجابة الثانية للتحدى الغربى والتى تتمثل فى تطبيق الديمقراطية

لم يتم لها النجاح . ومن هنا ظن فريق ثالث أنه من خلال التصنيع والتكنولوجيا نستطيع التصدى للغرب .

ولا يعنى ذلك بالضرورة أن أنصار التيار دعوا إلى التصنيع فى اطار غير ديموقراطى ، ولكننا نتحدث عن أنصار هذا التيار الثالث باعتبار تركيزهم الأساسى فى محاولاتهم الفكرية فى التصدى لمشكلة تخلف المجتمع العربى .

ولا نريد أن نختتم تحليلنا تاركين الانطباع أن فشل النموذج الغربى للديموقراطية فى العالم العربى ، معناه أن التجربة كلها كانت سلبية . فقد استطاعت الممارسة أن تظهر بجلاء حدود هذا النموذج الضيق ، لو اقتصر على اعطاء حرية الكلام ، دون الحرص على عدالة التوزيع . كما أنها أظهرت أنه بغير جماهير متعلمة ولا نقول مثقفة ، فإن هناك شكوكا جدية يمكن أن تثار عن امكانية نجاح الديموقراطية . فالتعليم هو الخطوة الأولى التى تساعد « الرعايا » لكى يتحولوا إلى « مواطنين » .

ونحن فى غمار « الأزمة الديموقراطية » التى يمر بها العالم العربى فى الوقت الراهن ، فى أشد الحاجة إلى تأمل وتقييم حصاد التجربة الليبرالية فى العالم العربى ، لكى نتجنب سلبيات التجربة وتطور ايجابياتها .

لقد رأينا كيف فشلت عملية نقل الايديولوجيا السياسية الغربية « فلنر فى الفقرة القادمة ماذا حدث حينما حاولنا أن ننقل التكنولوجيا الصناعية المتقدمة ! .

• • •

(٤)

مشكلة الحرية والقدرة

من الليبرالية إلى التصنيع

لم يكن تجديد الاسلام وجعله مواكبا لروح العصر ، ولا اقتباس ايديولوجية سياسية غربية هى الليبرالية هما الاستجابتان الوحيدتان للتحدى الغربى الذى فرض على العالم العربى بل لقد كانت هناك استجابة ثالثة ، تمثلت فى امتلاك القدرة التى سمحت للغرب ان يتقدم ويسيطر ويمتد ويهيمن ، وهى التصنيع والتكنولوجيا .

والحقيقة ان التركيز على القدرة الغربية متمثلة فى التصنيع والتكنولوجيا ، بدأت منذ المواجهة الأولى بين القوات الفرنسية الغازية بقيادة نابليون وجيش المماليك . كان الجيش الفرنسى مجهزا بالبندقية والمدفع ، وكان جيش المماليك مجهزا بالسيوف . وقد أدت الهزيمة المريرة إلى الاحساس بأن الحرب لم تعد حصيلتها تتحدد بقدر الشجاعة الذى يمتلكه المحارب واستعداده للتضحية والفداء ، ولكنها فى المقام الأول بنوعية السلاح الذى يمسكه ، ومدى تناسبه - من ناحية النوعية - مع السلاح الذى يمسكه الخصم .

ولعل هذا الدرس التاريخى البليغ هو الذى دفع بمحمد على حين حكم مصر ان يلتفت فى المقام الأول إلى بناء قدرته ، فركز على التصنيع ، كما ركز على تكنولوجيا التسليح ، واهتم بانشاء مصانع للذخيرة فى مصر .

ان موضوع التصنيع باعتباره المدخل الرئيسى لامتلاك القدرة كان ومازال موضع مساجلات شتى بين المفكرين العرب ، وأبعد من ذلك هو فى الصميم من مشاغل النظم السياسية الراهنة فى العالم العربى ، لا فرق فى ذلك بين البلاد الفقيرة والبلاد الغنية . ولكن لنحاول أولا أن نتتبع تاريخيا كيف جرى النقاش فى الموضوع ، وكيف أثرت طريقة وضع المشكلة منذ البداية على الحلول التى تقترح الآن لحلها .

ماذا يقول السجل التاريخى ؟

ان دعاة التصنيع والتكنولوجيا فى العالم العربى الذين ظهروا فى خضم المعركة الفكرية الكبرى التى حاول المشاركون فيها استنكار سر قوة الغرب ، رفضوا الاستجابة الدينية للتحدى الغربى ، كما رفضوا الاستجابة الليبرالية . فالغرب بالنسبة لهم ليس قويا لأن الدين الذى

يسوده ، دين خال من الأوهام ، أو يطبق بشكل عصرى . وهو ليس متقدما أيضا لأن نظامه السياسى لا يسوده الاستبداد ، بل أنه قوى لأنه مصنع أساسا . فى هذا الاتجاه تكلم سلامه موسى الممثل البارز لهذا التيار ، وقرر فى محاضرة له عام ١٩٣٠ أن عبارة الشرق شرق والغرب غرب ، وهى العبارة الشهيرة التى اقتبست من قصيدة للشاعر الانجليزى كبلنج والتى بدأها بالبيت : « الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيان » ، هذه العبارة لا تعبر عن اختلاف جغرافى ، ولا عن اختلاف دينى ، فالفرق بين الأوروبيين وبيننا - كما قرر - هو الصناعة ، وليس شيئا غير الصناعة .

ويزيد سلامه موسى الأمر تأكيدا حين يقرر « إن الحضارة الآن هى الصناعة ، وثقافة هذه الحضارة هى العلم ، بينما ثقافة الزراعة هى الآداب والدين والفلسفة وهذا الاتجاه الفكرى . يوضح مدى أن سر تقدم الغرب يكمن أساسا فى الصناعة ، وأن علينا أن نتجاهل الدين بكل بساطة ، لأنه لا يقرر فى الواقع قوة ولا ضعفاً ، كما أن علينا أن نتجاهل موضوع الحرية والديموقراطية ، لأنها لن تحل قضية التخلف والتقدم ، هو الجذر الذى يكمن وراء فشل التجربة العربية المعاصرة فى التحديث .

مشكلة البعد الواحد فى التطور الحضارى :

إن المشكلة الحقيقية فى أى صياغة حضارية هى فى القدرة على بناء نموذج متعدد الأبعاد يسع الجوانب الأساسية فى الحياة الانسانية . والانسان لا يمكن اختزاله لكى يصبح مجرد كائن اقتصادى ينتج ويستهلك ، متحررا من أى إطار روحى . كما أنه لا يمكن النظر إليه باعتباره حيوانا سياسيا فى المقام الأول ، يتحدث عن الحقوق والواجبات ، بغير التفات إلى متطلباته الاقتصادية وسعيه إلى عدالة التوزيع . وهو أخيرا لا يمكن اعتباره كائنا مفرغا من مطالب المادة لا يعنى سوى بالجوانب الروحية ، التى قد تمتد من مجرد التدين البسيط إلى الدروشة المفرطة التى يمكن أن تجعله يغيب عن الوجود .

الانسان كائن مركب . وكل المحاولات التى سعت إلى اختزاله لكى يصبح كائنا وحيد البعد فشلت فشلا ذريعا . وخطورة هذه الحقيقة تبدو لو حللنا النظم السياسية المختلفة التى حاولت أن تقيم دعائمها على بعد واحد متجاهلة باقى الابعاد . فى ضوء ذلك كله نفهم لماذا فشلت هذه الدعوة إلى التصنيع فى خلق نموذج حضارى عربى مكتمل . فالتصنيع ليس سلعة تباع وتشترى ، والتصنيع بذلك عملية اجتماعية معقدة حين تبدأ فى مجتمع ما ، فلابد أن تؤدى إلى تداعيات سياسية واقتصادية واجتماعية شتى . التصنيع يعنى فى المقام الأول مجموعة مترابطة من القيم مرتبطة بقيم الحضارة الصناعية التى أنبتته ، وهذه القيم الحضارية تأثرت تأثرا بالغا بالقيم الدينية . وهناك نظريات شتى حول تأثير الكاثوليكية والبروتستانتية على نشأة الرأسمالية ، وليس هنا مجال الخوض فيها . ومعنى ذلك أن التصنيع كظاهرة اجتماعية نشأت فى الغرب ، كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلات التطور السياسى والاجتماعى فى المجتمع الأوروبى .

ولذلك حين يأتى الداعية العربى للتصنيع - على غرار سلامه موسى - بدون أن يضع

هذا فى الاعتبار ، فان دعوته تصبح دعوة سانجة ، تفتقر إلى عمق التحليل ، وإلى سلامه الدراسة التاريخية .

مثال معاصر من حقبة الستينات :

وليس أدل على فشل الدعوات ذات البعد الواحد من ضرب أمثلة حية من العالم العربى عبر مراحل زمنية ممتدة . لقد أشرنا من قبل إلى فشل النموذج الليبرالى ، الذى حاول اختزال الانسان باعتباره مجرد حيوان سياسى ، ولم يلق بالا إلى مطالبه المادية وإلى سعيه للعدالة الاجتماعية ، ومطالبته بحقه المشروع من الثروة القومية والدخل القومى .

غير أن المثال البارز على فشل النموذج التنموى الوحيد البعد ، الذى ركز على التصنيع اساسا ونقل التكنولوجيا ، دون التفات كاف لباقى الأبعاد ، يمكن أن نجده ، فى النموذج الناصرى الذى ساد المجتمع المصرى فى الستينات . وبالرغم من أن هذا النموذج قام على أساس عدد من المنطلقات الأساسية الصحيحة ، وخصوصا تشديده على أهمية الاستقلال الوطنى ، وتقليص دائرة التبعية ، واعتماد سياسة الاعتماد على الذات ، ومحاولة تطبيق مبدأ عدالة التوزيع ، إلا أن كل هذا لم ينقذ النموذج من الفشل .. فقد اختزل الانسان فى صيغة جامدة ، وتحول لكى يصبح مجرد كائن اقتصادى ينتج أو يستهلك ، ولم يلتفت الالتفات الكافى إلى أهمية البعد الروحى والبعد السياسى .

لقد حاولت الناصرية فى الواقع من خلال حل وسط ، أن تعقد صلحا مع التراث الدينى العميق الجذور فى المجتمع . ولعل كل ما كتب فى هذه الحقبة عن عدم تعارض الاشتراكية مع الاسلام ، يثبت التفات الصفوة السياسية إلى أهمية التعامل مع العامل الدينى بحذر ، من خلال تحييده ، أو على الأقل عدم استعدائه . غير أن هذه المحاولة غلب عليها طابع التوفيق ، وهى لذلك لم يتح لها النجاح . بعبارة أخرى ، ربما لم تسمح الظروف الدولية والاقليمية والمحلية للتيار الناصرى ، لكى يصوغ نمونجه الحضارى معتمدا على أسس متينة فى التراث العربى الاسلامى . ذلك لأن صياغة هذا النموذج بصورة تكفل التأليف الحى الخلاق بين الأصالة متمثلة فى التراث العربى الاسلامى والمعاصرة متمثلة فى تطبيق المفاهيم الحديثة فى ادارة المجتمعات اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا ، مهمة كانت تحتاج إلى وقت طويل وإلى طليعة من المثقفين الواعين بتراثهم العربى الاسلامى والمنفتحين على الغرب فى نفس الوقت ، وكانت تحتاج أيضا إلى فرصة تاريخية لم تتح للنظام الناصرى .

لقد أتيح لليابان أن تتمتع بهذه الفرصة التاريخية ، التى جعلتها تنسج على مهل وبشكل عضوى وتراكمى نمونجها الحضارى الحديث ، لأنها لم تتعرض للاستعمار الأوروبى المباشر ، وظلت فى عزلة أجيالا طويلة من السنين . وقد أدت كل هذه العوامل إلى أن اليابان استطاعت المزج بين تراثها وبين مصادر القوة الغربية بصورة فذة وغير مسبوقة .

غير أن النموذج الناصرى ، بمحاولته اختزال الكائن الانسانى لكى يصبح مجرد كائن اقتصادى ، وتجاهله البعد السياسى لم يحقق الأهداف التى كان يطمح إلى تحقيقها ، ومن هنا

فشله بالمعنى التاريخى للكلمة . فإنكار الحقوق الديموقراطية للمواطن ، ومنعه من الممارسة السياسية ، وإدخاله قسرا ـ بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ فى شبكة ممارسات سياسية مفروضة عليه ، لا يمكن أن يؤدى ذلك إلى تنمية حقيقية ، بالمعنى الكامل للكلمة .

فالتنمية ـ على خلاف ما حاول اقناعنا دعاة التكنولوجيا ـ ليست هى تحقيق أكبر معدل للتنمية ، ولا هى رفع معدل الدخل القومى (التنمية فى المقام الأول تنمية الانسان ، والانسان الذى لا يحس بالاشباع الروحى ، وبمتعة الممارسة السياسية الحرة ، لا يمكن أن يقنع بأى نموذج للتنمية لا يتيح له سوى أن يأكل ويستهلك ، ومهما كان ارتفاع مستوى الاستهلاك .

إن ظاهرة الاغتراب فى المجتمع المعاصر ، مصدرها الأول فى تقديرنا المحاولات الدائبة للنظم السياسية المختلفة اختزال الانسان فى بعد واحد ولكن لأن الانسان لا يستطيع أن يتنفس برئة واحدة ، فهو يثور على كل المحاولات غير الأساسية التى تحاول تحديد إقامته فى منطقة واحدة لا يتعداها !

التصنيع والتغير الاجتماعى :

التصنيع إذن ـ كما رأينا ـ لا يمكن أن يكون بذاته بديلا عن الاشباع الروحى ، أو عن أهمية الممارسة السياسية الديمقراطية . غير أنه أهم من ذلك كله . ان التصنيع ـ إذا نظر إليه من منظور اجتماعى شامل ـ هو عملية سياسية واقتصادية واجتماعية معا .

فالتصنيع الشامل معناه نشوء طبقة عمالية لتعمل فى المصانع . وهذه الطبقة العمالية حين تكتسب وعيها الحقيقى فلابد أن تكون لها مطالب سياسية واقتصادية واجتماعية . ولابد أن يكون النظام السياسى جاهزا للتكيف مع هذه المطالب ، وإلا حدث صراع سياسى حتى بين الحكام وبين المنتجين .

ومن ناحية أخرى فالتصنيع معناه إدخال مجموعة جديدة من القيم إلى المجتمعات المتخلفة . التصنيع ـ بحكم نشأته الغربية وارتباطه بالرأسمالية ـ يتعامل مع الأفراد باعتبارهم أفرادا . وهو لذلك لا يعنى باعتبارات القبيلة أو العشيرة أو النسب أو المصاهرة . فالمحك هو القدرة وهو الانجاز . والقدرة تكتسب بالتدريب ، والانجاز يمكن قياسه بمحكات موضوعية ، والجزاء المادى والمعنوى يتحدد بقدر الانجاز . هكذا تسير الأمور بمنطق عقلى بارد ، ليس فيه مجال للعاطفة أو للاعتبارات الشخصية . وعلى ذلك فمن شأن التصنيع تغيير القيم الاجتماعية ، وشيوع الفردية ، بما يترتب على ذلك من انهيار مكانة المؤسسات التقليدية فى المجتمع .

غير أننا فى العالم العربى نريد أن نحقق الحلم المستحيل ! ونعنى بذلك استيراد التصنيع من الغرب بدون أن نستورد القيم المصاحبة له . أى أن نصنع بغير أن نتبنى قيم الحضارة الصناعية الغربية ! وهذه العملية مستحيلة تاريخيا ، وخصوصاً فى غيبة إطار حضارى عربى إسلامى معاصر وحديث يكيف التصنيع الغربى فى إطاره ، ويخضعه لمتطلباته ، بعبارة أخرى لكى نستطيع فى العالم العربى السيطرة على التكنولوجيا ، وتحييد آثارها التى نعتبر ان بعضها

ضار - لأمر أو لآخر - فلابد أن يكون لدينا إطارنا المرجعي الحضاري ، وهو الأمر الذي لم ننجزه حتى الآن .

وهذا هو جوهر التحدي التاريخي المفروض على العرب في المرحلة الراهنة . ذلك أنه نتيجة لحصاد تجربتنا الحافلة بالاخفاقات والنجاحات النسبية في الأجيال الماضية ، تجمعت مشكلاتنا التقليدية لأول مرة معا وبنفس القدر من الحدة .

— حاجتنا إلى فهم عصري للدين .

— حاجتنا إلى نموذج أصيل للديموقراطية .

— حاجتنا إلى التصنيع والسيطرة على التكنولوجيا الحديثة .

ويعني ذلك ببساطة نحن مواجهون بضرورة صياغة نموذج حضاري عربي متكامل ، لا يكون منبت الصلة بالجذور التراثية العربية الاسلامية ، ويكون منفتحا بالقدر الكافي على التجربة الانسانية العالمية المعاصرة .

ترى هل يستطيع الجيل الحاضر من المفكرين العرب ومن الساسة العرب مجابهة هذا التحدي ، واقتحام مجاهله ، وقبول مخاطره بصورة إيجابية خلاقة ؟

هذا هو السؤال .

الفصـــل الثـالـــث

المجتمـع العربـي بيـن الأزمـة والنهضـة

موضوع هذا الفصل المجتمع العربي بين الأزمة والنهضة وهو يطرح عديداً من التساؤلات ، التي قد لا يكون من السهل بلورة إجابات حاسمة ترد على اشكالياتها المعقدة* .

ذلك أنه قد ضاع زمن اليقين ، حين كنا - كمثقفين وباحثين ومواطنين عرب - ندافع عن مواقفنا الأيديولوجية بثبات وبثقة لا نهاية لها ، لقد حل النسبي محل المطلق ، ولم يعد مثقف عربي يدعي أنه يمتلك الحقيقة .. كل الحقيقة ! نحن نعيش في عصر المراجعة وإعادة النظر . مراجعة الأيديولوجيات ومنطلقاتها النظرية ، ونقد الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية . وإعادة النظر في التاريخ القريب .

وأصبحت المهمة الأولى أمام العقل النقدى العربي ، ليس الاعتراف بالأخطاء بل هي - كما قرر مرة جان بول سارتر في كتابه « نقد العقل الجدلي » - إعطاؤها التكييف الصحيح ، لنعرف لماذا حدثت .

ومعنى ذلك كله ، أننا ينبغي أن نبدأ عملية نقد ذاتي واسعة المدى .

وغنى عن البيان أن مناهج النقد الذاتى العربى التى تطبق الآن تختلف فيما بينها اختلافات شتى كما سنبين فيما بعد ، وهى تتراوح بين النقد الجيد البعد الذى يركز أساساً على الواقع العربى ، وبين ما يسميه عبد الكبير الخطيبى الباحث المغربى المعروف ، النقد المزدوج ويعنى به أن « ينصب علينا كما ينصب على الغرب ، ويأخذ طريقه بيننا وبينه ، فيرمى إلى تفكيك مفهوم الوحدة التى تثقل كاهلنا والكلية التى تجثم علينا ، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الأيديولوجية التى تقول بالأصل والوحدة المطلقة » .

(الخطيبى ، النقد المزدوج ، بيروت : دار العودة ، بدون تاريخ ، ص ٩)

---

* مادة هذا الفصل عبارة عن إعادة صياغة لمحاضرة ألقيتها فى نفس الموضوع فى قطر بدعوة من وزارة الاعلام ، وذلك فى ٢٢ نوفمبر عام ١٩٨٨ .

أولاً : خطاب الأزمة فى سياق عملية النقد الذاتى العربى

وحتى نضع ما يمكن أن نطلق عليه « خطاب الأزمة » فى سياقه التاريخى الصحيح لا بد لنا أن نؤصل البدايات الأولى لعملية النقد الذاتى العربى المعاصر(١) .

لو أردنا أن نتعقب جذور النقد الذاتى لوجدناها فى « الموجة الأولى » التى أعقبت الهزيمة العربية فى الحرب الصهيونية العربية عام ١٩٤٨ والتى انتهت بإنشاء دولة إسرائيل . ولعل الكتاب النقدى البارز الذى كان علامة على موجة النقد الذاتى التى أعقبت الهزيمة هو كتاب « معنى النكبة » للمؤرخ المعروف الأستاذ قسطنطين زريق والذى صدر فى بيروت عام ١٩٤٨ . لقد كان كتاب رزيق أول كتاب عربى التفت إلى ضرورة تشخيص أسباب الهزيمة ، وتكمن أهميته إلى أنه لم يقف عند الأسباب العسكرية وحدها ، كما أنه لم يقنع بالتأكيد التقليدى على دور الإستعمار ، ولكنه تطرق إلى الأسباب الحضارية والاجتماعية والسياسية . لقد ركز زريق على أهمية التغيير الموضوعى لنوع التفكير السائد وأنماط التصرف والسلوك ، ورأى أن دخول العرب العصر الحديث ومشاركتهم فيه تقتضى الاعتماد على التكنولوجيا وفصل الدولة عن الدين ، وتدريب العقل العربى على التفكير العلمى(٢) . ولعل ما يلفت النظر هو شيوع استعمال كلمة « النكبة » فى الكتابات العربية التى تصدت لموضوع الهزيمة العربية فى الحرب الصهيونية العربية . هل كانت هذه إشارة مبكرة إلى أن الخطاب العربى الذى يعكس العقل العربى فى هذه المرحلة ، يميل إلى تجاهل الحقيقة ، والإبتعاد عن رد الأسباب إلى أصولها ، ويعجز عن تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية ؟ نعم . لقد أثبتت التصورات اللاحقة أننا فى خطابنا المعاصر سرنا على نفس الدرب ، فى محاولة يائسة لرد أسباب هزائمنا وخيباتنا إلى عالم ما وراء السيطرة الإنسانية ، حيث يتحكم القدر ، هذه القوة المجهلة الغشوم فى تسيير الأمور ، وحيث تنعدم الإرادة الإنسانية وتصبح مجرد أدوات يتلاعب بها فى معارك المصير . ألم نطلق على هزيمة ١٩٦٧ « النكسة » ، وألم نتحدث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ فى بعض ندواتنا عن « الأزمة » سواء كانت أزمة تطور حضارى ، أو أزمة فعل سياسى ، وألم يكن العنوان البارز لمجموعة مقالات « الحوار القومى » التى نشرتها الأهرام عبر عام كامل هو « المأزق » ؟

لقد كانت موجة النقد الذاتى الأولى إذن شعارها « النكبة » ، والتى أدت إلى ظهور كتابات عربية عديدة ، من منطلقات أيديولوجية شتى وسياسات مختلفة ، وأحياناً متعارضة لتجاوز هذه الهزيمة العربية التى أدت إلى إنشاء دولة إسرائيل الصهيونية على أرض فلسطين . انطلقت صيحات تدعو لأهمية الرجوع إلى الدين الصحيح ، مختلطة بصيحات تدعو إلى الاعتماد على

---

(١) نعتمد فى هذا الجزء على دراستنا : خطاب الأزمة وأزمة الخطاب فى الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتى ، فى المأزق العربى ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

(٢) راجع بصدد استعراض تراث النقد الذاتى العربى المعاصر :
شاكر مصطفى ، الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضارى العربى ، فى ندوة أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى ، الكويت ، ١٩٧٥ ، ٣٦ - ٦٨ .

ثورية الطبقات العاملة والتضامن الأممى ، بالدعوة إلى تبنى التكنولوجيا ، مختلطة بأهمية الليبرالية السياسية وضرورة احترام القيم السائدة فى العالم المتقدم .

ظلت هذه الدعوات سابحة فى الفضاء السياسى العربى إلى أن ظهرت الإنقلابات العسكرية الأولى فى العالم العربى ، والتى تتابعت بصورة فوضوية إلى أن جاءت ثورة يوليو ١٩٥٢ والتى كانت تاريخاً فاصلاً فى الممارسة السياسية العربية بين « الانقلاب » و « الثورة » . نعم لقد بدأت كانقلاب عسكرى غير أنه سرعان ما تحولت إلى ثورة متبنية البرنامج الاجتماعى النقدى للحركة الوطنية المصرية قبل ١٩٥١ ، هذه الحركة التى ساهمت فى صياغة منطلقاتها وأفكارها ـ رغم تعدد المنابع واختلاف الإتجاهات ـ كل القوى المصرية من أول الإخوان المسلمين بكتاب مفكرهم البارز سيد قطب عن « العدالة الاجتماعية فى الإسلام » إلى الشيوعيين المصريين مروراً بمصر الفتاة الذى تحول ليصبح الحزب الإشتراكى ، إلى يسار الوفد والمستقلين .

ثورة يوليو ١٩٥٢ تاريخ ينبغى أن نقف عنده طويلاً فى هذا السياق ، لأنها الثورة التى حاولت أن تطبق ما دعا إليه الخطاب العربى فى النقد الذاتى بعد هزيمة ١٩٤٨ .

لقد تبلور برنامج الثورة ليكشف عن مجموعة من القيم الأساسية التى دعا لها المثقفون العرب لتجاوز الهزيمة : الحرية للمواطن ، فى إطار من الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، وإعادة صياغة المجتمع لتنقله من التخلف واللحاق بركب المعاصرة ، وأهم من ذلك الدعوة إلى الوحدة العربية إنطلاقاً من أيديولوجية القومية العربية ، التى عرفت أزهى عصورها بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ .

بين الموجة الأولى للنقد الذاتى التى بدأت عام ١٩٤٨ والموجة الثانية التى أعقبت هزيمة يونيو ١٩٦٧ مرت تسعة عشر عاماً كاملة حدثت فيها تطورات شتى على الصعيد العالمى وفى المحيط الاقليمى . سقطت نظم عربية ، وقامت نظم أخرى ، وأصبح النفط عاملاً أساسياً فى السياسة العربية ، ودار جدل وصراع عنيف بين النظم التقدمية والنظم الرجعية ، واشتعلت معارك بالغة الضراوة والعنف بين القوميين والماركسيين ، ثم بين القوميين والقوميين والماركسيين والماركسيين ، دار كل ذلك فى إطار صياغة وتنفيذ المشروع الحضارى القومى الناصرى ، الذى شد أبصار العالم العربى كله من المحيط إلى الخليج ، والذى أثر بفعله إيجاباً وسلباً على مجمل السياسة العربية ، ثم فى لحظة خاطفة ، وبالذات فى الساعات الأولى من ٥ يونيو ١٩٦٧ سقط الصرح الشامخ نتيجة هزيمة عسكرية ساحقة لم تكن أبداً فى الحسبان .

وهكذا ظهرت الموجة الثانية من موجات النقد الذاتى العربى بعد « النكسة » ولعل كتاب صادق جلال العظم « النقد الذاتى بعد الهزيمة » هو أبرز كتب النقد الذاتى فى هذه المرحلة . كانت النكسة هى الاسم المستعار للهزيمة ، والذى أطلقته عليها السلطة الناصرية . وبالتالى أخذ قاموسنا يزدحم بالمصطلحات الإشارية الإستعمارية ، بدأنا بالنكبة عام ١٩٤٨ ، وانتهينا بالنكسة عام ١٩٦٧ . والموجة الثانية من موجات النقد الذاتى تحتاج منا إلى وقفة متعمقة . ذلك لأننا نستطيع التأكيد أنه وبالرغم من حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣ إلا أننا ما زلنا نعانى من

الشعور بالهزيمة فى يونيو ١٩٦٧ . لماذا ؟ ينبغى أن نتعمق الأسباب . فى محاولة لتعميق هذه الأسباب وقفت طويلاً فى كتابى « الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر » ، بيروت : دار التنوير ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ » للتحليل المتعمق لأدبيات الموجة الثانية للنقد الذاتى .

وحاولت أن أعقد مقارنة بين أدبيات الموجة الأولى والموجة الثانية .

وقد قررت فى صدر الكتاب « أن الفهم الصحيح لحرب ٦٧ وآثارها فى البلاد العربية ، يتطلب عودة إلى الوراء لإلقاء نظرة سريعة على المجابهة الشاملة الأولى عام ١٩٤٨ بين الجانب العربى والعدو الإسرائيلى . لقد تمت هذه المواجهة المصيرية بين طرفين غير متكافئين . كان الطرف الصهيونى الإسرائيلى مسلحاً بالعلم الغربى ومنطلقاً من نسق عقلانى من المنظمات المختلفة ومستنداً إلى نسق قيم اجتماعى عصرى . وفى الجانب الآخر ، كان الوطن العربى واقعاً ضمن دائرة النفوذ الإستعمارى وكان يمثل أساساً مجتمعات تقليدية تفتقر إلى الصناعة والتكنولوجيا ، وتسودها الزعامات العشائرية والقبلية وشبه البورجوازية ، ويسيطر على جنباتها نسق قيم اجتماعى تقليدى دينى الصبغة » (الفصل الأول من الكتاب) .

هكذا كان حال المجتمع العربى فى نهاية الأربعينات ، فإذا نظرنا إلى نهاية الستينات لأدركنا أن غالبية العوامل التى أدت إلى هزيمة ١٩٤٨ ، والتى كانت فى حد ذاتها مبرراً لحركات ثورية كبرى فى العالم العربى ، من المفروض أنها انتهت فى حرب ١٩٦٧ ، على أساس أن التغيرات الثورية العميقة التى أصابت المجتمعات العربية فى ظل الدول التقدمية قد قضت عليها .

وعلى ذلك لم يكن هناك مجال فى هزيمة ١٩٦٧ للتعلل برجعية الفئات السياسية الحاكمة ، أو الإفتقار إلى التسليح ، أو حتى عدم الإستعداد . خصوصاً أن هزيمة ١٩٦٧ جاءت بعد حوالى تسعة عشر عاماً من هزيمة ١٩٤٨ ، وهى فترة كافية كان ينبغى أن تسمح للفئات الحاكمة الجديدة بأن تحشد موارد الدول العربية المحاربة ، وأن تعبىء الجماهير لمجابهة العدو الإسرائيلى فى الوقت المناسب .

وقد خلصنا من دراستنا إلى أن جسامة الصدمة التى أصابت الوعى العربى ترد إلى عاملين أساسيين : أولهما : تضخم صورة الذات العربية نتيجة للأوهام التى زرعت فى أذهان الجماهير العربية عن القوة التى لا تقهر للقوات المسلحة العربية . وثانيهما : المحاولات الدعائية المنظمة التى أسهم فيها عدد من المثقفين العرب الذين يفتقرون إلى النظرة العلمية ، والتى حاولت بدأب الإقلال من خطر العدو الإسرائيلى والاستهانة بقدراته ، ورسم صورة مزيفة لحقيقة أوضاعه الاجتماعية والسياسية والعسكرية .

غير أننا لو تأملنا المشكلة بصورة أعمق ، لأدركنا أن خيبة الأمل الجسيمة التى أصابت الجماهير العربية ، وفى مقدمتها المثقفين ، ترد إلى إدراك صحيح بأن المشروع القومى الحضارى الذى رعته ثورة يوليو ١٩٥٢ ، والذى أصبح محط آمال العرب فى نهضة حقيقية قد سقط ، ليس بسبب الظروف الخارجية فقط ، ممثلة فى التآمر الدولى وخصوصاً فى الحلف

الأمريكى - الإسرائيلى لضرب مشروع الثورة العربية ، ولكن أيضاً وبالأساس نتيجة قصور جسيم اعتور « معمار » المشروع نفسه ، ولعل أهم جوانب القصور عدم الاعتداد بالمشاركة الشعبية المنظمة ، والاعتماد على أجهزة السلطة ، التى سقطت فى الإختبار الحقيقى ، حين تمت المواجهة الحاسمة فى يونيو ١٩٦٧ .

•••

ما الذى حدث نتيجة لهزيمة يونيو ١٩٦٧ وسقوط مشروع الثورة العربية ؟

نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من التحولات الجوهرية التى لحقت بالوطن العربى .

لقد ضعفت الدعوة إلى الوحدة العربية ، وتنامى التيار الإقليمى وترسخ ، وأصبحت مصلحة الدولة القطرية هى الأساس الحاسم فى رسم السياسات وعقد التحالفات وفى الممارسة العربية . ومن ناحية أخرى شهدنا صعود دعاوى الإسلام السياسى الذى قدم نفسه بديلاً لمشاريع الثورة العربية العلمانية ، وأحدثت الثورة الإيرانية باعتبارها مثالاً بارزاً للإسلام السياسى الثورى أصداء بالغة العمق فى العقل العربى المعاصر ، وخصوصاً فى مراحلها الثورية الأولى ، وقبل أن يتكشف وجهها الحقيقى عن نظام دينى رجعى وقمعى . ومن ناحية أخرى سرى تيار الإنفتاح الاقتصادى الذى بدأ بالهجوم على فكرة القطاع العام وما تمثله من قيم وما تعكسه من سياسات توزيعية لصالح جماهير الشعب ، وصعدت - بتأثير الثروة النفطية بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ خاصة - دول عربية إلى ذرى الثراء الفاحش ، الذى أدى من خلال الممارسة إلى إجهاض القوى الثورية فى الوطن العربى . ومن ناحية أخرى أدت سياسات الإنفتاح الاقتصادى إلى صعود طبقات اجتماعية أصبحت مصالحها مرتبطة ارتباطاً عضوياً مع الطبقات الرأسمالية العالمية ، وهمش دور الجماهير العربية ، التى خضعت للقمع الوحشى المباشر فى ظل نظم عربية معروفة ، أو التى غيب وعيها وقهرت موضوعياً فى ظل نظم عربية رفعت شعار الليبرالية والتعددية السياسية .

وقد يبدو غريباً أن حرب أكتوبر ١٩٧٣ بما مثلته من قدرة على تحقيق التنسيق السياسى بين بعض البلاد العربية ، ومن جسارة عسكرية مشهودة ، لم تستطع أن تمحو الإحساس بالهزيمة الذى ورثناه وعاش فى أعماقنا بعد ١٩٦٧ . ولعل ذلك يرجع إلى النتائج السياسية السلبية التى ترتبت على الحرب - والتى أدت بعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة الصلح الإسرائيلية المصرية ، إلى تشرذم العالم العربى ، وظهور جوانب الضعف الجسيمة فى بنائه مما جعله أرضاً مستباحة للعدوان الإسرائيلى ، المتكرر . يشهد على ذلك الإعتداء الإسرائيلى على المفاعل الذرى العراقى ، وغزو لبنان ، وضرب مقر المقاومة الفلسطينية فى تونس ، وانتقال الولايات المتحدة الأمريكية من موقف الحليف والشريك لإسرائيل فى مخططاتها العدوانية الإجرامية على الوطن العربى ، إلى دور الفاعل الأصلى ، كما حدث بالنسبة للإعتداء العسكرى الأمريكى على ليبيا بدعوى محاسبة قواعد الإرهاب .

ولعل هذا الإحساس ، هو الذى دفع مجموعة من أبرز المثقفين العرب إلى أن يجتمعوا فى الكويت فى شهر ابريل ١٩٧٤ فى ندوة من أهم الندوات العربية والتى كان موضوعها « أزمة

التطور الحضارى فى الوطن العربى » . والتى تتضمن أعمالها المنشورة أدبيات الموجة الثالثة من موجات النقد الذاتى العربى .

وقد جاء فى تقديم أعمال الندوة :

« تمر أمتنا العربية بمرحلة حاسمة فى صراعها من أجل النهوض وتجاوز التخلف . وبينما ترجع البدايات الأولى لحركة النهضة العربية الحديثة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فإننا اليوم وفى الربع الأخير من القرن العشرين لا نزال نواجه تحديات كبيرة وصعبة تعارض طريق بناء نهضتنا الراهنة » ..

وتضيف المقدمة :

« على أن إدراك حقيقة الدور الذى لعبته ولا تزال الظاهرة الإستعمارية في وطننا العربى لا يعنى أننا نلقى تبعة تخلفنا الحضارى عليها كعامل وحيد . فإننا ندرس الأسباب الداخلية والذاتية النابعة من واقعنا الحضارى وندرس ضرورة تحليلها العلمى العميق وتجاوزها الحتمى » .

كانت هذه الندوة ممثلة تمثيلاً كاملاً للمفكرين العرب من المشرق والمغرب ، وبدأت حواراً طويلاً حول إشكاليات الأصالة والمعاصرة ، امتد ليتصل فى ندوة هامة أخرى انعقدت فى القاهرة من ٢٤ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ أى بعد عشر سنوات كاملة من الندوة الأولى لتناقش « التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى ، الاصالة والمعاصرة » . (عقد هذه الندوة مركز دراسات الوحدة العربية ، وقام بتحرير أعمالها فى الكتاب الذى ضم أبحاثها السيد يسين) .

الموجة الرابعة للنقد الذاتى العربى

وقد بدأت هذه الموجة بمناسبة إنشاء صفحة مستقلة ومنتظمة الصدور عن « الحوار القومى » فى صحيفة الأهرام ، كلف الأستاذ لطفى الخولى بالإشراف عليها وشارك فى التخطيط لها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . وكان الغرض منها فتح حوار قومى واسع بين كافة المثقفين العرب ، الممثلين لكافة التيارات السياسية العربية لتشخيص الوضع العربى الراهن الذى يتسم بالعجز والقصور ، واقتراح سبل تجاوزه . وأعد الأستاذ لطفى الخولى ورقة عمل نوقشت مناقشة مستفيضة فى ندوة نظمها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية وأرسلت إلى عشرات المثقفين العرب ، وهكذا بدأ هذا الحوار الخصب على صفحات الأهرام ، الذى يصلح للتحليل العلمى ، وعلى ضوئه نستطيع أن نستكشف مكونات وأبعاد الخطاب العربى المعاصر .

وقد قام « الدكتور عادل مختار الهوارى » بإجراء دراسة على مجمل المقالات المنشورة استخدم فيها أسلوب تحليل المضمون ، كما قامت الدكتورة « عزة عبد الغنى حجازى » بإجراء دراسة مشابهة لما نشر من ندوات وأبواب « من المحرر » و « رأى » .

ونريد أن نتأمل نتائج هذه الدراسات لكى نقيم الخطاب العربى المعاصر كما ترجمت عنه

هذه المقالات المتنوعة التى كتبها كتاب ينتمون إلى ١٤ دولة عربية ، ويمثلون التيارات القومية واليمينية واليسارية والمستقلة .

لقد توصلت دراسة الدكتور عادل الهوارى فى رصدها لمظاهر وأسباب « المأزق العربى الراهن » إلى ١٢ مظهراً وسبباً كما يلى :

ـــ هزيمة ٦٧	١٥,٧٩ ٪ (من المقالات)
ـــ قوى اجتماعية داخلية مرتبطة بالإمبريالية	١٤,٠٣ ٪
ـــ غياب مصر	١٤,٠٣ ٪
ـــ إتفاقيات كامب ديفيد	١٠,٥٣ ٪
ـــ المصالح الشخصية	٧,٠٢ ٪
ـــ أمريكا وإسرائيل	٥,٢٦ ٪
ـــ التأثير السلبى للحقبة النفطية	٥,٢٦ ٪
ـــ غياب الديمقراطية	٧,٠٢ ٪
ـــ ضياع فلسطينى	٣,٥١ ٪
ـــ الفشل فى مواجهة القضايا الأساسية	٣,٥١ ٪
ـــ عجز جميع النظم العربية	٣,٥١ ٪

ولو تأملنا هذا الجدول لبرز أمامنا فوراً شبح هزيمة يونيو ١٩٦٧ جاثماً أمام أبصارنا ، مما يؤكد النتيجة التى خلصنا إليها من قبل من كوننا فى العالم العربى لم نتخط بعد الآثار النفسية والاجتماعية والسياسية المدمرة للهزيمة بالرغم من إنجازات حرب أكتوبر ١٩٧٣ .

ولا نرى فى ذلك سلبية فى الشعور السياسى العربى ، بقدر ما نراه احساساً عميقاً بالإفتقار إلى مشروع حضارى قومى بديل للمشروع الناصرى وقادر فى نفس الوقت على تخطى سلبياته . وهذا فى حد ذاته إدانة بارزة لكل الممارسات العربية التى تلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ .

تعريف الأزمة

غير أن ما أشرنا إليه من أسباب المأزق أو الأزمة العربية ليس سوى إشارات للمظاهر الخارجية للأزمة ، ولكن ما هو التعريف الشامل للأزمة وما هى أسبابها العميقة ؟

من الطبيعى أن نجد اختلافات شتى بين المفكرين العرب فى تعريف الأزمة وتحديد مظاهرها ورسم سبل الخروج منها .

نجد أنور عبد الملك مثلاً يقرر أن « ما يسمى بالأزمة الداخلية للعالم العربى ليست أزمة داخلية ، بل هى تمثل ضرب المحاولة الثانية للنهضة فى العالم العربى . المحاولة الأولى كانت بين الأعوام الممتدة من ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢ ، أى بدقة منذ مبايعة محمد على كرئيس لأول دولة مستقلة فى الشرق الإسلامى ، حتى احتلال مصر وتونس والغزو العسكرى للجزائر » . وقد استمرت الأزمة حوالى نصف قرن وكانت أهم ملامحها ـ كما يقرر أنور عبد الملك ـ تغلغل

رؤوس الأموال الأجنبية بحجة فتح قناة السويس ، ثم الحروب الإستعمارية ضد تونس والجزائر ، ثم احتلال الولايات العربية التابعة لتركيا فى الشرق .

وتعريف « الأزمة » عند عبد الملك هى « الصراع بين القطاعات المتقدمة فى العالم العربى من أجل تحقيق المرحلة الثانية فى النهضة ذات المضمون الشعبى فى إتجاه الإشتراكية » .

« راجع أنور عبد الملك ، ريح الشرق ، القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٨٣ ، ١٧ - ٣٣) .

ولعل أهمية رأى أنور عبد الملك تبدو فى تعريفه للأزمة على أساس ربطها بمحاولة النظام الرأسمالى العالمى - عبر عهود شتى - إجهاض محاولات النهضة العربية ، والإنعكاسات السلبية لذلك على بنية المجتمع العربى ذاته .

ونجد تحليلاً آخر للمفكر السورى المعروف برهان غليون ، وهو وإن كان ينطلق من نفس البداية التاريخية التى انطلق منها عبد الملك ، ونعنى اعتباره محاولة محمد على التصنيعية والتوحيدية فى منتصف القرن الماضى ، كانت أولى محاولات الجماعة العربية لإعادة تكوين عناصرها وتشكيل نفسها كمدنية فاعلة ضمن الحضارة الجديدة ، إلا أنه يركز فى المقام الأول على الأسباب الداخلية للأزمة .

وهو يتعقب نشوء وتطور ما سماه النظام القومى العربى الذى هو حصيلة كفاح النخب والشعوب العربية ضد الإستعمار والإحتلال والوصاية ، والذى كانت ثورة يوليو ١٩٥٢ عاملاً حاسماً فى بلورته .

وهذه الحركة القومية العربية بعثت - فى رأيه - جدلية جديدة وفاعلة فى الحياة العربية ، وبلورت داخل كل بلد عربى وعلى صعيد الجماعة العربية ككل ، نظاماً من التوازنات والمطامع والآمال فتح آفاق نهضة جديدة وأعطى الغلبة إلى قوى التحرر والتقدم والتغيير على صعيد العالم العربى ، رغم بقاء بعض البلدان بمعزل عنه .

غير أن النظام القومى العربى - الذى قادته ثورة يوليو ١٩٥٢ - كما يرى برهان غليون « الذى استند بشكل رئيسى على العمل السياسى ، ونهل من القبيلة القومية والحرية والوطنية والعداء للإستعمار وللإمبريالية ، واستمد منها أكثر مشروعيته ، حتى صارت السياسة نهضة والنهضة سياسة ، أبدى فى الوقت ذاته شكوكاً فى المبادرة العقلية والأيديولوجية ، بفضل برقيات التأييد وإظهار الولاء على الحرية الفكرية والنقد البناء وإحياء القيم المبدعة والإنسانية المستمدة من الحاضر أو من التراث ، بل ميالاً إلى محو كل ما سبقه ، وخاصة مكتسبات النهضة الفكرية الأولى » .

وبانهيار هذا النظام فى ١٩٦٧ الذى شكل المحاولة الأخيرة للحم المجموعة العربية وإعطائها صيغة سياسية وأهدافاً اجتماعية وتاريخية مقبولة للممارسة والعمل عدنا إلى عصر الأزمة المفتوحة .

ونظراً لأهمية هذه الفكرة عند برهان غليون اقتبس تعريفه بالكامل :

يقصد بالأزمة المفتوحة ، إنهيار التوازنات الاجتماعية والإقليمية التى خلقها وضمنها النظام القومى ، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية ، على مصراعيه ، من أجل إعادة توزيع عناصر الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية ، وتكوين الفكرة أو الأيديولوجية التى تكرس هذا التوزيع . وهو يعنى إذن إنحلال روابط التضامن الداخلى والاقليمى ، وانفلات القوى دون رابط وتنافرها ، وذبول القيم والمبادىء القومية واستخدامها السوقى لغايات الصراع الفئوى ، والجنوح نحو سياسات الإنكفاء على الذات وخدمة المصالح الأنانية ، أى زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعى ، .

(راجع برهان غليون ، اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥ ، ص ٦ ـ٩) .

إن تعريفى أنور عبد الملك وبرهان غليون يصلحان كنموذجين مثاليين على الإتجاهين الرئيسيين فى تعريف الأزمة فى الفكر السياسى العربى المعاصر . الأول يركز على الظروف الدولية ويمكن فى صورته المتطرفة أن يتبنى نظرية المؤامرة الدولية على العالم العربى ، وبالتالى يخلى النخبة السياسية العربية من مسئوليتها عن الهزيمة والأزمة ، والثانى يمكن إذا تم تبنيه على إطلاقه أن يصل إلى تجريح الذات العربية ، باعتبارها متخلفة وسلبية وعاجزة عن الفعل .

إن وجهة النظر الصحيحة في نظرنا هو أهمية التركيز على التفاعل الوثيق بين النظام الدولى والنظام العربى . وإذا كان التآمر الدولى على النظام العربى حقيقة واقعة تؤكدها الوثائق التاريخية والسلوك الدولى الراهن ، وخصوصاً التدعيم الغربى لإسرائيل قاعدة العدوان فى المنطقة ، إلا أنه لا ينبغى أبداً ـ إذا أردنا أن نسلك سبيل النهضة حقاً ـ أن نغض الطرف عن مسئوليتنا حكاماً ومحكومين ، فى حالات الهزيمة وفى حالات النصر على السواء .

لقد ساد فى النقد العربى المعاصر هجاء الأنظمة الحاكمة وإلقاء كل اللوم عليها ، ولكن ماذا عن الشعب العربى ؟ هل اختفت كل قواه الفاعلة مما لا يجعله طرفاً أصيلاً فى محاولة النهضة الشاملة ؟

لا نريد أن نذهب بعيداً مثلما ذهب أحد الكتاب العرب . ، الدكتور حامد خليل ، فى مقال نشره فى جريدة ، الوطن ، الكويتية بتاريخ ٣١ مايو ١٩٨٣ بعنوان ، أنى اتهم الشعب ، ، حيث يعقد مسئولية الشعب العربى عن السلبيات الراهنة .

ولكن مما لا شك فيه أن أحد أبواب النهضة العربية المرتقبة التى ينبغى أن نطرقها بشدة هو تقوية المواطنين فى مواجهة الدولة ، التى طغت فى حالات كثيرة على كل مجالات المجتمع المدنى .

مؤشـــرات الأزمـــة ومظـاهرهـــا

للأزمة الراهنة مؤشرات ومظاهر قد يختلف الباحثون فى رصدها سواء من ناحية الشمول أو التركيز على جانب دون آخر ، وفى تقديرنا أن برهان غليون فى كتابه « اغتيال العقل » قد أجاد حصر مؤشرات الأزمة ومظاهرها .

وهو يرى أن أهم مظاهرها وأعمقها « فقدان الأمن والطمأنينة وزوال كل يقين ، والخوف من العالم والميل إلى الإنطواء على النفس ، والتخلى عن كل موقف إيجابى تجاه الواقع . والخلود إلى موقف السلبية الشاملة المتجسدة فى رفض الذات وفى رفض الآخر معاً ، وغياب فاعلية كل المثل الكبرى الباعثة للأمل والحاثة على العمل والمحفزة للإرادة » وبالإضافة إلى ذلك هناك عدد من المؤشرات يكشف عنها من أهمها :

١ ـ تدهور المناخ الفكرى وتراجع حدود المناظرة العقلية تحت ضغط التيارات الأصولية الحداثية والتقليدية .

٢ ـ بروز الظواهر الطائفية والعشائرية أو عودتها ، وانحطاط الممارسة السياسية فى شقيها الرسمى والشعبى إلى نوع من الإرهاب المتبادل .

٣ ـ تحلل علاقات السلطة وزوال الأسس القانونية والدستورية للحكم وللمؤسسات العامة ، وسقوط الدولة تحت أقدام مراكز القوى وخضوعها للمنافسة وتنازع أصحاب المصالح على انقسامها ، وحرمان المجتمع بذلك من وسيلة تنظيم وتنسيق أساسية للمصالح العامة ، ومن مركز ضرورى لتوحيد الإرادة القومية وتجديدها .

٤ ـ إختفى الكلام الدائم عن التقدم والتحرر والتمدن والتنمية ، ليحل محله وصف لا ينتهى للتخلف وآلياته ، وللسقوط والإخفاق وتبعاته . وارتبط هذا الحديث بميل عارم إلى المراجعة والنقد الذاتى .

•••

هذا العرض العام لخطاب الأزمة فى سياق النقد الذاتى العربى ، وتعريف الأزمة وإبراز مظاهرها وتحديد مؤشراتها ، لا يغني عن استعراض عدد من المداخل الأساسية لتحليل الأزمة فى النقد العربى المعاصر ، وسنرى أن كل مدخل من هذه المداخل يركز علي ما يعتبره العقبة الكبرى التى تقف دون انطلاق المجتمع العربى فى سبيل النهضة متخطياً الأزمة العميقة التى تحيط به من كل جانب .

ثانيــا : مداخل أساسية لتحليل أزمة المجتمع العربى

النـص والعقل والبنيـة

١ ـ المجتمع العربى باعتباره نصاً جامداً لا بد من تفكيكه :

تعد منهجية تحليل الخطاب من بين المنهجيات الحديثة التى أدى استخدامها إلى الكشف عن حقائق كانت خافية بسبب عقم المناهج التقليدية فى تحليل الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى .

ومن أبرز الفلاسفة الذين أبدعوا فى تطبيق منهجية تحليل الخطاب المفكر الفرنسى المعروف ميشيل فوكو (صاحب كتب : الكلمات والأشياء ، وحفريات المعرفة ، وتاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى وكتب أخرى) .

وقد تبنى هذا المنهج فى قراءة التراث العربى الإسلامى مفكران عربيان بارزان هما محمد أركون الباحث الجزائرى والأستاذ بالسوربون ، ومحمد عابد الجابرى المفكر المغربى المعروف صاحب كتاب « نقد العقل العربى » .

ومن المعروف أن هناك قراءات حديثة متعددة للتراث أهمها محاولات حسين مروة « النزاعات المادية فى الإسلام » والطيب تزينى « من التراث إلى الثورة : حول نظرية مقترحة فى قضية التراث العربى وحسن حنفى « من العقيدة إلى الثورة » .

وقد كتب محمد أركون العديد من الكتب بالفرنسية ، وقد ترجم له إلى اللغة العربية أربعة كتب : « الفكر العربى » ، « الإسلام ، أمس وغدا » ، « تاريخ الفكر العربى الإسلامى » ، (بيروت ١٩٨٦) ، والفكر الإسلامى : قراءة علمية ، (بيروت ١٩٨٧) وقد ترجم الكتابين ترجمة ممتازة الدكتور هاشم صالح .

أثارت المنهجية التى طبقها أركون لتحليل الخطاب الإسلامى ردود فعل عنيفة ضده . وهو يقصد بالخطاب الإسلامى القرآن الكريم والسنة وأعمال الصحابة ، بل والممارسات الإسلامية المختلفة عبر العصور .

ولعلنا لا نبالغ لو قلنا أن التشخيص الأساسى لأزمة المجتمع العربى عند أركون تتمثل فى الهيمنة الشديدة للخطاب الإسلامى بما يتضمنه من نصوص مقدسة فى القرآن وأحاديث للرسول الكريم على مجمل حركة المجتمع العربى . وفى تقديره أنه لابد من تفكيك هذه النصوص (والتفكيك مصطلح منهجى حديث ابتدعه الفيلسوف الفرنسى دريدا) والكشف عن طريقة عملها ، وتخليصها من الأساطير التى تحيط بها (وأركون يستخدم مصطلح الأسطورة بالمعنى الأنثروبولوجى للكلمة ، ولا يقصد الحط من قداسة النص) .

وفى رأيه أن شيوع المقولات التقليدية بخصوص تشكل النص القرآنى والحديث والشرعية ، لا ينبغى أن يجعلنا نتوقف فقط عند سؤال هل هى صحيحة أو خاطئة ، ولكن

السؤال الأهم هو : كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون وقرون ؟ هنا ـ كما يقرر هاشم صالح فى مقدمته الممتازة لكتاب أركون « الفكر الإسلامى : قراءة علمية » ـ « نصطدم بمسألة حاسمة فى تاريخ الفكر تخص العلاقة بين العامل الرمزى والعامل المادى وتحول العامل الرمزى إلى قوة مادية ضاغطة تلعب دوراً لا يستهان به فى تحريك التاريخ أو إيقاف حركته .

وهذه فكرة بالغة الأهمية ينبغى أن نتوقف عندها طويلاً . ذلك أنه تحت تأثير الأفكار الماركسية وسواء فهمت بطريقة صحيحة أو بطريقة مشوهة ، تم إعلاء شأن العوامل المادية المتعلقة بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، مع التركيز على الصراع الطبقى ، على حساب العوامل غير المادية كالأفكار والقيم .

ومن هنا فشل العديد من المستشرقين فى الفهم الموضوعى لظاهرة « الصحوة الإسلامية » . المنتشرة الآن فى الوطن العربى . فنحن هنا لسنا بإزاء صراع طبقى ، ولسنا بإزاء قوى جديدة دخلت مجال الإنتاج ، ولكننا أمام التأثير الطاغى للأفكار الإسلامية ـ أيا كان تفسيرها ـ على السلوك الاجتماعى والسياسى لقطاعات عريضة من الجماهير .

هم أركون الأساسى إذن هو الإستفادة من كل المنجزات الحديثة فى العلوم الاجتماعية للتحليل النقدى للخطاب الإسلامى وهو يكشف عن منهجه فى تقديمه لكتابه « تاريخية الفكر العربى الإسلامى » والذى جعل لها عنواناً « كيف ندرس الفكر الإسلامى » .

وهو يبدأ بالكشف عن المبادىء التى ينطلق منها حين يقرر « انى أحرص على الإلتزام بمبادىء المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الايديولوجى والسيكولوجى والاجتماعى الذى ينبغى دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظاً . كما أنى أهدف إلى إدخال نوع من البحث الحى الذى يفكر ويتماثل بمشاكل الأمس واليوم ، إما من أجل توحيد ساحة المعانى المتشظية والمبعثرة ، وإما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للأيديولوجيات الرسمية . »

وقد أعلن عن برنامجه البحثى والذى يضم دراسة الموضوعات الآتية :

ــ القرآن وتجربة المدنية .

ــ جيل الصحابة .

ــ رهانات الصراع من أجل الخلافة / أو الإمامة .

ــ السنة والتسنن .

ــ أصول الدين ، أصول الفقه ، الشريعة .

ــ مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وآفاقها .

ــ العقل فى العلوم العقلية .

ــ العقل والخيال فى الأدبيات التاريخية والجغرافية .

ــ العقل والمخيال (= الخيال) فى الشعر .

ــ الأسطورة والعقل والمخيال فى الآداب الشفهية .

ـــ الفرقة المدرسية أو المذهبية والمعارف التطبيقية أو التجريدية (الحس العملى) .
ـــ العقل الوضعى والنهضة .
ـــ العقل ، المخيال الاجتماعى والثورات .
ـــ رهانات العقلانية وتجولات المعنى .

ويحدد أركون هدفه الأساسى من البحث وهو :

« التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلانى والعامل الخيالى (المخيال) ودرجات إنبثاقهما وتداخلهما وصراعهما فى مختلف مجالات نشاط الفكر التى سادت المناخ الإسلامى :

وفى ضوء ذلك كله ، يمكن القول أن أحد أسباب الأزمة العميقة فى المجتمع العربى - فى رأى أركون - هو سيطرة الفهم الأسطورى للدين ، والذى كان من شأنه أن يخفى الجوانب العقلية فيه .

بغير الكشف عن جذور هذا الفهم الأسطورى ، وتعريفه ، وإظهار حقيقة المعارك السياسية والاجتماعية التى دارت باسم فهم خاص للنص الإسلامى كغطاء دينى ، لا يمكن للمجتمع العربى أن يتقدم .

محمد أركون يريد أن يقود ثورة ثقافية فى مجال تحليل ونقد الخطاب الإسلامى ويبقى التساؤل الهام سلامة تشخيصه للأزمة ، بالتركيز على هذا البعد الواحد .

وفى تقديرنا أن الأزمة الراهنة فى المجتمع العربى ، تتجاوز بكثير هذا العامل الواحد . ولا ينفى ذلك الأهمية القصوى لإنجازات أركون العلمية ، غير أنها بسبب لغتها العلمية المعقدة ، لن يتاح لها أن تؤثر على اتجاهات الجماهير .

إن القضية الأساسية لا تتمثل فى كشف الجانب الأسطورى فى بعض جوانب الخطاب الإسلامى ، ولا فى تعرية التناقضات الداخلية فيه كما سبق أن فعل محمد عابد الجابرى فى كتابه « الخطاب العربى المعاصر » ولكن فى تحليل أسرار جماهيرية الخطاب الإسلامى فى الوقت الراهن . هذا هو السؤال الرئيسى . ولكى نصل إلى جواب صحيح لا بد من فحص مجمل الحركة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى يمور فيها المجتمع العربى فى الوقت الراهن .

وقد نكتشف أن عقم خطاب السلطة ، وانعدام مصداقيته ، من ناحية ، والتهافت الشديد لخطاب المعارضة العلمانية من ناحية أخرى ، هو أحد أسباب جماهيرية الخطاب الإسلامى . ولا يعنى ذلك الغض من القيمة الذاتية للخطاب الإسلامى ، والتى تتسع أساساً من تجذره فى الوجدان الجماعى للجماهير . وهذه حقيقة بسيطة ، ولكن سبق أن تجاهلها أصحاب الخطابات العلمانية ، وهم يدفعون الآن ثمناً سياسياً باهظاً لهذا التجاهل ، يتمثل أساساً فى عزلتهم الشديدة عن الجماهير .

أركون يقدم إبداعات متميزة تضىء لنا التاريخ الإسلامى ، غير أنه سيبقى اتجاهاً نخبوياً ،

لن يتاح له ببساطة أن يصل للجماهير العربية التى تحركها دوافع شتى ، والتى لا تطيق معالجات علمية متحذلقة مبنية على المنهجية الأوربية .

لقد ثبت من الخبرة المصرية فى الإنتخابات الأخيرة لمجلس الشعب أن الشعار الذى جذب أعداداً غفيرة من الناخبين وجعلهم يصوتون لمرشحى اتحاد حزب العمل والإخوان المسلمين ، كان مكوناً من جملة بسيطة ، ولكن يبدو أن قوتها كانت طاغية . لقد كان الشعار « الإسلام هو الحل » هكذا بغير أى تفصيل . والإشارة البليغة واضحة فى مواجهة الأزمة الراهنة - هكذا كان مضمون الشعار - إزاء فشل المشاريع العلمانية ، ليس هناك سوى الإسلام حلاً .

من هنا ينبغى تقييم محاولات المفكرين العرب فى مجال قراءة التراث فى ضوء وقعها الجماهيرى ، وقدرتها على تغيير اتجاهات القطاعات العريضة .

٢ - المجتمع العربى باعتباره عقلاً متهافتاً :

نقد المجتمع العربى من زاوية تقييم أداء العقل العربى من خلال فحص طبيعته ومكوناته ، إتجاه قديم . وهذا الإتجاه أرسى قواعده المستشرقون الذين عنوا بدراسة التراث العربى الإسلامى فى مختلف تجلياته .

ونجد فى القراءات الإستشراقية للعقل الإسلامى نزاعات عنصرية واضحة . وهذه النزاعات يمكن ردها أساساً إلى ما يطلق عليه « نزعة المركزية الأوربية » ، ونعنى بذلك اعتبار أوربا هى المعيار الذى يقاس على أساسه مختلف الخبرات والتجارب والنماذج الإنسانية غير الأوربية . وهكذا فإن المتأثرين بهذه النزعة من المستشرقين عادة ما يعرضون - فى مجال المقارنة - تجارب وخبرات الأمم الأخرى على المعيار الأوربى لكى يقررون مدى التقدم أو التأخر ، ودرجات الصواب والخطأ ، ووجوه السلبيات والإيجابيات .

ولم يفلت العقل الإسلامى من هذه الدائرة الفكرية المتعصبة . فقد وصف العقل الإسلامى - فى كتابات المستشرق « جب » Gibb على سبيل المثال أنه عقل ذرى ، يعنى بالجزئيات ، وعاجز عن التركيب . وليس بعيداً عن مثل هذه المعالجات الإستشراقية ، الكتابات الغربية عن الشخصية القومية العربية ، والتى وصفت وخصوصاً - فى الدعايات الإسرائيلية والصهيونية - بأنها شخصية سلبية ، تتسم بالهروب من الواقع ، والعجز عن مواجهته ، وهى - فى نظرهم - شخصية تتأثر بالأقوال ، وتفتنها اللغة العربية بألفاظها المجنحة ، مما يجعلها فى النهاية عاجزة عن الفعل .

وقد التقطت أدبيات النقد الذاتى العربية هذا الخيط ، ونعنى النظر إلى أزمة المجتمع العربى من خلال تشخيص العقل العربى ، ولكن من منظور متحرر طبعاً من النزاعات العنصرية الإستشراقية .

العقل العربى فى نظر بعض المفكرين العرب يحتاج إلى تحديث لأنه عقل ساكن هيمن الجمود على جنباته ، كما نرى فى كتابات المفكر اللبنانى حسن صعب ، وهو عقل يحتاج إلى

نقد جذرى يكشف عن الأنظمة المعرفية الأساسية التى يقيم عليها كما نرى فى كتابات المفكر المغربى محمد عابد الجابرى .

غير أن محاولة حسن صعب فى كتابه « تحديث العقل العربى : دراسات حول الثورة الثقافية للتقدم العربى فى العصر الحديث » الذى نشر عام ١٩٦٩ تختلف اختلافاً جوهرياً عن كتاب محمد عابد الجابرى الأساسى « نقد العقل العربى » بجزئيه : تكوين العقل العربى (١٩٨٤) وبنية العقل العربى (١٩٨٦) .

ففى الوقت الذى تبنى فيه حسن صعب نظرية التحديث الغربية التى يلخص مبادئها الأساسية فى الحرية الإنسانية ، والتجريبية العلمية ، والتنظيمية العقلانية ، والإبداعية الفكرية ، نجد الجابرى يقوم بمحاولة جسورة لقراءة التراث العربى الإسلامى وفق منهجية تحليل الخطاب التى ذاعت فى فرنسا على يد ميشيل فوكو وغيره من الباحثين كما ذكرنا من قبل .

ومن هنا أهمية أن نقف قليلاً لنقيم محاولة الجابرى . أول ما يلفت النظر أن الجابرى يعتبر أن تحليل العقل العربى تأخر فى الفكر العربى مائة سنة على الأقل ! ذلك أن نقد العقل كما يقول فى تقديم « تكوين العقل العربى » جزء أساسى وأولى من كل مشروع للنهضة . ويتساءل : وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض ، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه ؟

غير أن العقل العربى - فى رأى الجابرى - قرأ قراءات إستشرافية أو سلفية أو قومية أو يسراوية توجهها نماذج سابقة ، أو شواغل أيديولوجية ظرفية جامحة ، مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد أن تكتشفه .

ولكن ما هو العقل العربى ؟

العقل العربى عند الجابرى - هو جملة المبادىء والقواعد التى تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة ، أو لنقل : تفرضها عليهم كنظام معرفى ، (الجابرى ، جـ ١ ، ص ١٥) .

ومصطلح النظام المعرفى Epistémé - الذى يستعيره الجابرى من ميشيل فوكو وإن كان قد يعطيه معانى مختلفة - يعنى :

« جملة من المفاهيم والمبادىء والإجراءات تعطى للمعرفة فى فترة تاريخية ما بنيتها اللا شعورية » أو بعبارة مختصرة « النظام المعرفى فى ثقافة ما هو بنيتها اللا شعورية » .

وينصب عمل الجابرى أساساً على اكتشاف وتحليل الأنظمة المعرفية الأساسية التى قامت عليها الثقافة العربية الإسلامية وهى على الترتيب التالى :

النظام المعرفى البيانى الذى يؤسس الموروث العربى الإسلامى الخالص (اللغة والدين كنصوص) (علوم النحو والفقه والكلام والبلاغة) .

و**النظام المعرفى العرفانى** الذى يؤسس قطاع اللا معقول فى الثقافة العربية الإسلامية ،

أو ما يطلق عليه الجابرى العقل المستقيل « (طريق الإلهام والكشف) » .

وأخيراً النظام المعرفى البرهانى الذى يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية : (الأرسطية خاصة) .

(البرهان فى العربية هو الحجة الفاصلة البينة) .

وفى ضوء ذلك كله يشخص الجابرى أزمة المجتمع العربى على أساس أنها ناجمة عن تفكك هذه النظم الثلاثة واختلاط مفاهيمها وتداخلها .

وهذا التداخل يسميه « التداخل التلفيقى » ويقصد به التداخل بين بنيات لا بوصفها بنيات مستقلة بنفسها محصنة بقدرتها على استعادة توازنها الذاتى كلما دعت الحاجة إلى ذلك ، بل بوصفها بنيات فقدت هذه القدرة وصارت مفككة أو قابلة للتفكك عند أول محاولة .

ومن هنا فالخروج من الأزمة لا يمكن أن يتم إلا عبر عملية إعادة تأسيس للنظم المعرفية فى الثقافة العربية الإسلامية ، أو الحاجة ـ بعبارات الجابرى ـ إلى عصر تدوين جديد .

•••

إن الجابرى يختم كتابه الهام بتشخيص الساحة الثقافية الراهنة من خلال الكشف عن تجليات العقل العربى المعاصر ، وهو يجدها ساحة غريبة لأن القضايا الفكرية والسياسية والفلسفية والدينية التى تطرح للإستهلاك « والنقاش » قضايا غير معاصرة لنا : « إنها إما قضايا فكر الماضى تجتر اجتراراً من طرف قسم كبير من المتعلمين والفقهاء والعلماء والأدباء ، أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم فى الماضى محكومين بكل سلطاته الظاهرة منها والخفية ، السياسية والأيديولوجية .. وأما قضايا فكر الغرب تجتر هى الأخرى اجتراراً ، بعد أن قطعت من أصولها وأخرجت من ديارها وأصبحت مشردة وأحياناً لقيطة تفتقر إلى الكل الذى يعطيها معناها ، وليس هذا الكل شيئاً آخر غير تراث الغرب نفسه ... ومن هنا كانت الساحة الثقافية العربية الراهنة ساحة فكر مغترب .. » (الجابرى ، جـ ٢ ، ص ٥٧٢) .

الشكل المطروح ليس هو ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث ، بل كيف ينبغى أن نفهم التراث ؟ ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير ، من أجل النهوض ؟

هكذا تحدث محمد عابد الجابرى . وإذا كان صحيحاً أن محاولته الجسورة المبدعة ساعدتنا كثيراً على كيف نفهم التراث ، غير أنها لم تستطع الإجابة على السؤال ـ المشكلة : من أين وكيف يمكن أن نبدأ التغيير من أجل النهوض .

٣ ـ المجتمع العربى باعتباره بنية اجتماعية قمعية :

لعل الإنتقادات التى يوجهها المفكر الفلسطينى الدكتور هشام شرابى الأستاذ بجامعة جورج تاون للمجتمع العربى ، وهو بصدد تشخيص أزمته ، أن تكون أكثر الإنتقادات شمولاً وحدة فى نفس الوقت . وهذه الإنتقادات تستمد أهميتها القصوى من كونها تصدر عن نظرية متكاملة لتوصيف المجتمع العربى وتحديد مظاهر أزمته ، والبحث عن الحلول .

نجد هذه النظرية فى كتاب هشام شرابى الأخير « البنية البطركية : بحث فى المجتمع العربى المعاصر » الصادر عن دار الطليعة فى بيروت عام ١٩٨٧ .

ومما هو جدير بالذكر أن الكتاب فى طبعته العربية هو ترجمة عن الكتاب الذى ألف أصلاً باللغة الإنجليزية وكان له عنوان مختلف :

« البطريركية المحدثة : نظرية فى التغير الاجتماعى المشوه ، ولعل العنوان الإنجليزى الأصلى أصدق دلالة على إتجاه المؤلف .

يستفيد هشام شرابى فى منهجيته ومصطلحه بمدرسة تحليل الخطاب الفرنسية وبمنهج التفكيك عند دريدا وغيره من المفكرين المعاصرين أصحاب الفتوحات النظرية والمنهجية الجديدة ، وإن كان يطبقها بطريقة إبداعية .

قد نختلف معه هنا أو هناك ، غير أنه فى الحقيقة يطرح على العقل العربى المعاصر أسئلة ومشكلات هامة تحتاج إلى تأمل طويل .

للمجتمع البطركى الحديث عند هشام شرابى مقولة تحليلية ونوع أو نموذج مجرد ومبدأ تفسيرى ونظرية مكتملة فى نفس الوقت .

وهو يشير إلى شكل عام من المجتمع التقليدى الذى تأثر بالحداثة .

والمجتمع عنده يشمل البنى الاجتماعية الكلية (المجتمع والدولة والاقتصاد) والبنى الاجتماعية الجزئية (العائلة أو الشخصية الفردية) .

والمجتمع التقليدى الحديث يعد فى الواقع ناتجاً من نواتج هيمنة أوروبا الحديثة ، وذلك لأن عملية التحديث وفقاً لمعطيات المجتمع البطريركى لا يمكنها إلا أن تكون مبنية على التبعية . وعلاقات التبعية تؤدى حتماً لا إلى الحداثة ، بل إلى مجتمع بطركى « ملقح بالحداثة » ، بحيث أن عملية التحديث تصبح نوعاً من الحداثة المعكوسة .

وقد تعقب هشام شرابى التكوين الاجتماعى للنظام البطركى الحديث وعلاقاته الاجتماعية وأصوله التاريخية وتشكله فى عصر الإمبريالية . ونقنع فى عرضنا الوجيز لأفكار هشام شرابى بالتركيز على « الخطاب البطركى الحديث » أو ما يطلق عليه شرابى المقال البطركى الحديث ، وإن كنا نفضل كلمة الخطاب على كلمة المقال لشيوعها الآن فى الأدبيات العربية .

يقرر هشام شرابى أن النظم العربية القائمة تحتكر الكلام ، باعتباره شرطاً للإستقرار والإستمرار . ومن هنا الدور الذى يقوم به ما يسميه الكلام اللاحوارى (المونولوج) فى جميع أشكال الخطاب البطركى الحديث يظهر نمط الخطاب اللا حوارى فى ميل أصحابه إلى استثناء المتكلمين الآخرين أو تجاهلهم . غير أن النمط اللا حوارى موجود فى صلب الخطاب ذاته ، بمعنى أنه ليس ناجماً عن القوة أو السلطة وحدها ، بل أيضا عن اللغة ذاتها لأنها تشجع البلاغة على حساب الحوار .

وخطورة الخطاب اللا حوارى حين يسود المجتمع تبدو فيما يتعلق بنظرية المعرفة ،

وذلك فيما يتعلق بطريقة إثبات الحقيقة أو تقدير صحة الوقائع . فجميع أنواع الكلام اللا حوارى تستبعد ، بإلحاحها على نيل الموافقة ، أى خلاف فى الرأى أو أى تساؤل أو تحفظ أو تعديل . وبناء على ذلك لا يظهر فى الكلام أو الكتابة على النمط اللا حوارى أى شك أو تردد . فالحقيقة التى تؤكد فى الخطاب اللا حوارى هى الحقيقة المطلقة المرتكزة أولاً أو أخيراً على الوحى أو على الخيال الاجتماعى .

وغنى عن البيان أن سيادة الخطاب اللا حوارى فى المجتمع يعنى نفياً لخطاب الآخر . فالحوار يعنى على العكس أنه ليس هناك خطاب نهائى ، على أساس أن حرية التساؤل وحدها هى التى تؤدى إلى المعرفة الحقة . فالحقيقة ليست من فعل السلطة بل هى نتيجة بحث ونقد واتفاق فى الرأى والنظر .

ومن الممكن التعبير عن الخطاب اللا حوارى بأشكال مختلفة تبعاً لإطاره المحيط . فصاحب الخطاب المهيمن هو الأب فى الأسرة ، والمعلم فى المدرسة ، والشيخ فى الجماعة الدينية أو القبيلة ، والحاكم فى المجتمع بصورة عامة . ولا يستمد هذا الخطاب معناه المدرك مما يقوله الفرد ، بل من بنية الكلام ذاتها . ومع أنها بنية تنتج أيضاً أشكالاً من المعارضة يتسم بها خطاب المجتمع البطركى الحديث ، أى الثرثرة والاغتياب وسرد الروايات والإلتزام بالصمت (لأن المناقشة أو المعارضة فى أطر كهذه لا يمكن القيام بها لا بشكل سرى أو بعيداً عن سمع السلطة) .

ويرى هشام شرابى أن الخطاب البطركى الحديث قد عبر عن نفسه فى السنوات المائة الأخيرة بلغات ثلاث لكل منها مفرداتها ومفهوماتها الخاصة ، وترتكز كل منها على عالم مختلف أو ثقافة مختلفة دون أن يكون الترابط بينها منعدماً هناك :

أولاً : عالم الريف (فلاحون وقبائل) وثقافته .

ثانياً : عالم وثقافة يميزان البروليتاريا الحضارية والبورجوازية الصغيرة اللتين تشكلان من حيث اللغة والبيئة الثقافية ، امتداداً للريف ، مع أنهما قد أصبحتا مختلفين عنه .

ثالثاً : عالم وثقافة يميزان البورجوازية الوسطى والعليا ، أى مجتمع الرفاهية والثروة والثقافة النخبوية أو الرفيعة .

هذه فكرة عامة عن تصور هشام شرابى لوظيفة الخطاب وأنواعه المختلفة فى المجتمع البطركى فى المجتمع العربى الذى يعتبره مجتمعاً بطركياً حديثاً وهو يقسم مراحل تطوره إلى أربع مراحل :

المرحلة العثمانية : الحركة الإصلاحية والحركة العلمانية الإصلاح الإسلامى ، (١٨٨٠ ـ ١٩١٨) العلم ، والديمقراطية .

المرحلة الأوربية : القومية ، الحركة الإسلامية ، الإشتراكية الليبرالية ، الوحدة (١٩١٨ ـ ١٩٤٥) العربية ، الاحياء الإسلامى ، النظرية الإشتراكية .

مرحلة الإستقلال : نظام الدول المتعددة ، التطور الرأسمالى ، التطور (١٩٤٠ ـ ١٩٨٠) غير الرأسمالى ، القومية ، الإشتراكية ، الإسلام .

مرحلة ما بعد الإستقلال : الحركة الأصولية السياسية ، الحركة النقدية العلمانية . ١٩٨٠ .

إذا كانت هذه هى سمات المجتمع البطركى الحديث ببنيته القمعية ، أليس هناك مجال للأمل فى تغيير يلحق به ، وكيف ؟

للإجابة على هذا السؤال يرصد هشام شرابى ما يطلق عليها الحركة النقدية الجديدة التى يعتبر كتاباتها تشكل أول عملية نقد جدية للنظام البطركى الحديث ولثقافته . وقد استوحت هذه الكتابات المرتكزة على طرق ، العلوم الإنسانية ، فى التحليل ثلاثة اتجاهات أساسية :

ـــ الجانب النقدى من العلوم الاجتماعية الانجلو ـ أمريكية .

ـــ الماركسية الغربية .

ـــ النظرية البنوية وما بعدها فى فرنسا .

وتهدد الحركة النقدية الجديدة بوصفها قراءة مناهضة للنص البطريركى الحديث بتقويض مفهومات الخطاب السلطوى المسيطر وأساليبه وقيمه ومسلماته وذلك على عدة مستويات :

ـــ على المستوى اللغوى ومستوى التأويل والمستوى الاجتماعى ومستوى الفكر والعمل .

وأهم ما أنجزته هذه الحركة هو نفاذها إلى ميادين لم يكن يفكر فيها مثل السلطة وقضية المرأة وسيطرة النص الدينى .

غير أن شرابى في تقييمه النهائى للنقاد العرب الجدد لا يعتبرهم سوى نقاد منهجيين أكثر منهم أصحاب نظريات أصيلة .

فحتى الآن هم مستغرقون في عملية نقد المجتمع ، ولم تظهر لهم بعد نظرية أصيلة وجديدة .

وبعد ما يستعرض شرابي الأزمة العربية من الثلاثين سنة الأخيرة ويحدد أصولها يصل إلى نتيجة نهائية حين يطرح سؤاله الأخير :

كيف يمكننا العمل في الواقع اليومي ؟ هل يمكننا مثلاً تحويل العلاقة بين الدولة ومواطنيها من علاقة مبنية على العنف إلى علاقة مبنية على القانون ؟

الجواب العملى : بالطرق القانونية لوسائل يدعمها الشعب .

ويصدر في ذلك عن مبدأ هو أن وسائل النضال تتغير بتغير شروطه .

إن طريق التجدد في زاوية النموذج الديمقراطي الراديكالي ، الذى يتبناه شرابي يقتضي اتباع طريقة مزدوجة : نقدية نضالية في آن واحد .

ـــ فهي نقدية في الأشكال والمواقف التي اتخذتها الحركة النقدية الجذرية .

ـــ وهي نضالية على نمط حواري لا عنفي تتخذ في العصيان المدني شكلاً أساسياً من أشكال النفي والرفض والمجابهة .

بالرغم مما يقدره شرابي من منهجية التغيير في المجتمع العربي ، إلا أنه - في كلمة ختامية يقتبس من المفكر الماركسي الإيطالي المعروف جرامشي قوله :

« إن تشاؤم العقل لا يقاومه إلا تفاؤل الإرادة » .

وهكذا من خلال استعراض أفكار محمد أركون ، ومحمد عابد الجابرى ، وهشام شرابى نكون قد عرضنا لأبرز المداخل فى الفكر العربى المعاصر التى حاولت تشخيص الأزمة .

يبقى أن ننتقل إلى عرض لصور المستقبل العربى التى تتخذ من الأزمة الراهنة منطلقاً لها .

ثالثـاً : صـور المستقبـل العربـى

أصبحت البحوث المستقبلية فى السنوات الأخيرة مثار اهتمام عديد من الباحثين فى الشرق والغرب . وهو ميدان زاخر بالخلافات الأيديولوجية بين علم مستقبل ماركسى وعلم مستقبل بورجوازى ، وبالتمايزات المنهجية التى تبدو فى المناهج والأساليب المستخدمة .

ومن بين الأساليب المستخدمة ما يطلق عليه صياغة السيناريوهات السياسية . التى تقوم عادة على تحديد نقطة بداية ، يبدأ منها صياغة عدة سيناريوهات مستقبلية بشروط محددة .

ولن ندخل هنا فى صميم المناقشات المنهجية فى هذا الموضوع ، ولكننا سنقنع باستعراض وتحليل صورتين للمستقبل العربى احداهما رسمت من خارج الوطن العربى وصاغها مايكل هدسون مدير مركز الدراسات العربية بجامعة جورج تاون الأمريكية ، والثانية صاغها فريق بحث عربى تشكل فى إطار مركز دراسات الوحدة العربية ، أنجز مجموعة دراسات هامة بعنوان « إستشراف المستقبل العربى » .

١ - صورة مستقبلية من خارج الوطن العربى :

قدم مايكل هدسون بحثه فى إطار مؤتمر علمى كبير شارك فيه مجموعة كبيرة من الباحثين العرب والأجانب ، وكان عنوان بحثه « الدولة والمجتمع والشرعية ، دراسة عن المأمولات السياسية العربية فى التسعينات » . وقد نشرت أعمال المؤتمر فى كتاب بالإنجليزية وترجم إلى العربية بواسطة مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان « العقد العربى القادم ، المستقبلات البديلة ، بيروت ، ١٩٨٦ » .

يصوغ مايكل هدسون ثلاثة سيناريوهات :

الأول منها استمرار للوضع الراهن القائم .

الثانى يمثل حقبة اضطراب من علاماتها نهاية السيطرة السلطوية الشديدة وانهيار النظام .

الثالث : يتمثل فى تطوير أنظمة سياسية أكثر شرعية تتميز بحكومة أشد تسلطاً ، وبمشاركة شعبية أكبر دلالة ، وبكفاءة أعظم وهذا السيناريو الثالث قد يشتمل على صيغ بنيوية وأيديولوجية متنوعة فى الأقطار المختلفة : الليبرالية التعددية ، أو الملكية الدستورية ، أو الإشتراكية ذات الحزب الواحد ، أو النقابية الوطنية ، أو الإسلامية .

وأياً كانت الصيغة ، فإن السمة المتميزة لمعطيات السيناريو الثالث ستكون الدولة التى يحظى حكامها بتأييد عناصر مجتمعية عريضة ، وتملك مؤسساتها القدرة على النقل المنظم للسلطة ، وإقامة الإتفاق الجماعى فى الرأى ، وتنظيم الصراع فى مجتمعات التسعينات العربية المجزأة .

السيناريـو الأول : الوضع الراهن :

« يبدو أن نمو الدولة ، ونمو قدراتها على التحكم ، مع أواسط الثمانينات ، قد سبق التغيرات المجتمعية التى تتولد عنها المطالب السياسية ، فى كل من البلدان العربية الكبيرة والصغيرة على حد سواء » .

ومن المنظور الطبقى فإن العنصر المسيطر أى البورجوازية ، منقسم على نفسه وأضعف من أن يتحكم فى الدولة كلية وأن يفرض مصالحه الضعيفة ، بينما العناصر المسودة ، أى فقراء الحضر والريف ، أكثر تشتتاً من أن تمثل تحدياً حقيقياً .

« .. ويبدو أن تركيبة حكيمة من أنشطة المعارضة « المدجنة » ومن الوجود الأمنى القوى ، قد تكون كافية لأن تسمح للحكام أن يخرجوا سالمين من الجو السياسى العاصف » .

السيناريـو الثانـى : حقبة الاضطراب :

الفرضية الأساسية هنا « أن الدولة قد تكون أكبر ولكن ليس بالضرورة أقوى . وهو يعنى الشك فيما إذا كانت الدولة تطور سلطتها الأخلاقية فى تعادل مع تعزيزها لتكنولوجيات السيطرة .

وتتمثل الصيغة الأساسية لسيناريو « حقبة الاضطراب » فى فشل الدولة فى أن تكتسب الشرعية فى نظر المجتمع .

وإذا ما أصبح سيناريو « حقبة الاضطراب » مميزاً للسياسات العربية فى التسعينات ، فهناك أنماط متنوعة تتراوح فيما بين الحكومة شبه المستقرة وبين الفوضى .

وهذه الأنماط الخمسة :

ـــ بيروقراطية سلطوية .

ـــ سلطويــة شعبيـــة : (خلق شعبية جماهيرية من خلال أيديولوجية تعبئة وقد يضفى الإسلام السياسى بصورة أو أخرى صيغة شرعية على أنظمة سلطوية ـ شعبية خلال السنوات القادمة) .

ـــ الحرس الإمبراطورى : (حكم تتوالى عليه زمر عسكرية يتوالى كل منها على السلطة بقوة السلاح) .

ـــ الفوضى الشاملـــة : (نموذج لبنان) .

السيناريــو الثالــث : حقبة الشرعية :

تغيرات سياسية جوهرية وظهور حكومة ترتكز على قاعدة اجتماعية عريضة وتسمو على المصالح الطبقية الخاصة . بعبارة أخرى تكون هناك أولوية للسياسة وسيكون لها استقلالها الجزئى .

•••

والسؤال هو ما الذى يدعم سيناريو الأمر الراهن ؟

خمسة توجهات ثلاثة منها داخلية تتعلق بالمجتمع العربى ، والآخران خارجيان .

التوجهــات الداخليـــة :

١ ـ النمو المتواصل لمنظمات أمن الدولة .

٢ ـ الرغبة المتزايدة فى نظام مستقر تقوده نخب ديمقراطية ذات فعالية متزايدة وغير مقيدة بالإعتبارات المحلية .

٣ ـ الضعف التنظيمى والعقائدى لمجموعات المعارضة .

التوجهــات الخارجيـــة :

٤ ـ توازن القوى على المستويين الإقليمى والدولى .

٥ ـ النظام الإقتصادى العالمى الذى يضمن الأمن للنخب العربية ، ويضع فى الوقت نفسه القيود على اتخاذها القرار السياسى .

٥ ـ ومن ناحية أخرى ما هى عوامل التغيير ؟

ثمانية توجهات ثلاثة منها منشؤها اجتماعى أو خارجى وهى :

١ ـ إنخفاض عائدات النفط .

٢ ـ تكاثر عناصر التغيير الاجتماعى الموجهة .

٣ ـ إعتبارات إسقاط المشروعية عن « الرابطة الأمريكية » .

وتنشأ التوجهات الخمسة الأخرى عن النظام السياسى المحلى وتضم :

٤ ـ ضعف القيادة وعدم كفاءة صنع السياسات .

٥ ـ عدم كفاية المشاركة السياسية .

٦ ـ الضعف المحتمل للسيطرة على أجهزة الأمن البيروقراطية .

٧ ـ بدء حدوث تطور تكنولوجى فى جانب المعارضة .

٨ ـ الاحياء العقائدى .

والسؤال الأخير هنا هل عوامل التغيير ستؤدى إلى السيناريو الثانى (حقبة الاضطراب) أم إلى السيناريو الثالث حقبة الشرعية ؟ سؤال يصعب الإجابة عليه .

ونوجز تعليقنا على هذه الصورة المستقبلية المرسومة من خارج الوطن العربى بأنها تقوم أساساً على فكرة انفتاح النسق السلطوى المغلق للنظام السياسى الراهن نحو نسق أكثر انفتاحاً ، يتوقف على السلوك السياسى للنخب الحاكمة والمعارضة ما إذا كان سيتجه إلى الاضطراب أم إلى الشرعية .

٢ ـ صورة مستقبلية من داخل الوطن العربى :

نتيجة تأثر فريق استشراف مستقبل الوطن العربى بالتوجيهات الأيديولوجية لمركز دراسات الوحدة العربية الذى أشرف على الموضوع ، وتركيزه على الوحدة العربية باعتبارها الحلم والهدف ، تمت صياغة السيناريوهات على أساس مدى اقترابها أو ابتعادها عن الوحدة العربية .

السيناريــو الأول : استمرار الوضع الراهن ، والذى يركز فيه أساساً على سلبيات الدولة القطرية .

السيناريــو الثانــى:ضرب من ضروب التنسيق والتعاون بين الدول العربية .

السيناريـو الثالـث:الوحدة بين الدول العربية .

ويلاحظ أن هذه الصورة المستقبلية المرسومة من داخل الوطن العربى أكثر ابتعاداً عن الواقع العربى وتطوراته المحتملة ، نتيجة وقوعها فى أسر حلم القومية العربية الذى أثر على مسار المشروع البحثى كله ، فى حين أن الصورة التى رسمها من بعيد مايكل هدسون تعد ـ فى نظرنا ـ أقرب اقتراباً من الواقع العربى ، وأكثر منهجية ودقة فى فهم التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية التى يمور بها المجتمع العربى فى الوقت الراهن .

خاتمة

فى رأى عديد من المثقفين والباحثين العرب أن استمرار الأزمة دليل على عدم وجود البديل أو ضعفه . ولا يقصدون هنا بالبديل ، السياسى منه . وإنما يقصدون المشروع الاجتماعى الثقافى والسياسى الذى سبق للنهضة العربية أن شهدت نماذج سابقة له .

وهذا المشروع الشامل هو ما يشار إليه الآن بمصطلح أصبح دائماً هو « المشروع الحضارى » .

١ - تعريف المشروع الحضارى :

وبالرغم من ذيوع المفهوم إلا أنه لم تجر حتى الآن محاولة محددة لتعريفه ، مع الأهمية القصوى لذلك . وباعتبارنا من أنصار هذا التفسير ، ومن الداعين لمشروع حضارى جديد ، فقد اهتممنا بتعريفه تعريفاً دقيقاً فى ضوء مراجعة شاملة للأدبيات السياسية فى الموضوع . وتعريفنا للمشروع الحضارى أنه :

« تصور لإعادة صياغة مجتمع ما ، فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وبحيث يجد هذا التصور طريقه إلى التطبيق . وفى إطاره يتم بناء الفرد وفق نسق عقائدى معين ، كما تتم إعادة صياغة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، بما يحقق النظرة الجديدة للعالم التى يتبناها المشروع » .

والمشروع الحضارى - بحسب هذا التعريف - لا بد أن يمثل استمراراً من ناحية وانقطاعاً من ناحية أخرى مع التصورات القديمة عن السياسة والمجتمع . ويمكن القول أن نجاح المشروع يتوقف على قدرته فى تثبيت وترسيخ القيم الجديدة من خلال ممارسات سياسية واجتماعية وثقافية ، تقوم أساساً على المشاركة الشعبية ، وفى إطار إشباع الحاجات المادية والروحية الأساسية للجماهير العريضة » .

٢ - نظرة نقدية موجزة على المشاريع الحضارية المطروحة :

فى ضوء تعريفنا للمشروع الحضارى يمكن القول أن لدينا فى الوقت الراهن أربعة مشاريع حضارية مطروحة هى : المشروع القومى والماركسى والليبرالى والإسلامى .

وإذا كان المقام لا يتسع للإفاضة فى تحليل كل مشروع بصورة نقدية لبيان سلبياته وإيجابياته ، فإننا نقنع بالتركيز على سلبيات كل مشروع ، لأننا ننطلق من فكرة رئيسية مفادها أن المشاريع المطروحة تقصر عن إشباع الحاجات الأساسية للجماهير العربية ، نظراً لجمودها ، وعجزها عن الإبداع والتجدد الذاتى ، الذى كان من شأنه أن يجعلها أكثر مواكبة لروح العصر ، وأفضل تكيفاً مع المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية .

وفى تقديرنا أن ما يعيب المشروع القومى هو إنكار رسوخ الدولة القطرية وإيجابياتها وتجاهل الخصوصيات الثقافية فى بلاد الوطن العربى والتركيز على تحقيق الوحدة من خلال النخبة ، وعدم حل التناقض النظرى والعملى بين العروبة والإسلام .

أما المشروع الماركسى فيعيبه الانعزال التام عن الجماهير وعدم القدرة على التجدد الفكرى والعجز فى التعامل مع الظاهرة الدينية .

وإذا نظرنا للمشروع الليبرالى نجد أنه يتبنى مفاهيم القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الليبرالية ولا يلتفت إلى النظرية الليبرالية الجديدة فى العالم الرأسمالى ذاته ، وهو من ناحية أخرى يتجاهل بعد العدالة الاجتماعية .

ونصل أخيراً إلى المشروع الإسلامى فنجده يتسم بغموض الشعارات وغياب البرامج الخاصة بالسياسات الاقتصادية والاجتماعية ، وهو يفتقر القدرة على الحوار مع التيارات السياسية الأخرى .

وإذا طرحنا على أنفسنا السؤال : هل ستستمر هذه الأيديولوجيات بصورة أو بأخرى فى المستقبل ؟

يجيب محمد عابد الجابرى على ذلك بالإيجاب حين يقرر فى مقال له « أن هذه التيارات ستقود المرحلة المقبلة ... فنحن نعتقد أن تواجد التيارات الأربعة المذكورة (القومية والليبرالية والماركسية والسلفية) على الساحة العربية سيظل قائماً لمدى طويل ، وأن تداولها الهيمنة فى هذه الساحة سيستمر لمدى أجيال (الجابرى ، إعادة البناء ، اليوم السابع ، العدد ٢١٢ ـ ٣٠ مايو ١٩٨٨ ، ص ٤٦) .

ونحن نختلف مع الجابرى فى توقعاته . فى تقديرنا أنه ليس هناك مستقبل للماركسية فى العالم العربى اللهم إلا إذا تجددت ، وفى هذه الحالة سيبقى دورها محصوراً فى تدعيم المنهج العلمى فى تحليل المجتمع .

ويبقى الأمل مفتوحاً أمام تأليف حى وخلاق لمشروع حضارى قومى جديد عناصره الحفاظ على الهوية الثقافية الإسلامية واعتبارها رافداً أساسياً لتطوير المجتمع وإثراء الشخصية الإنسانية ، والعدالة الاجتماعية التى تضمن الحد الأدنى لعدالة توزيع الثروة كل ذلك فى إطار أوسع مدى من الحرية للوطن والمواطن على السواء .

•••

الفصل الرابع

الاستراتيجية العربية والوعى التاريخى

مهما كان من شمول التعريف الذى نتبناه للاستراتيجية ، والذى لا يقنع بالتركيز على الجوانب العسكرية ، وإنما يتسع ليشمل الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية[1] ، فإنه سيظل ناقصاً ، ما لم يكتمل بإضافة بعد أساسى له ، وهو الوعى التاريخى .

والوعى التاريخى - فى واحد من تعريفاته الدقيقة - هو « البنية الكلية لمختلف الأشكال التى نشأت تلقائياً ، كالرواية والحكاية والأسطورة ، أو تلك التى أبدعها العلم ، والتى عن طريقها يعى المجتمع ماضيه ، من خلال إعادة إنتاج الأحداث وتقييمها . أو بعبارة أخرى ، التى من خلالها يعيد المجتمع إنتاج حركته عبر الزمان »[2] .

وما أشد حاجتنا هذه الأيام التى يمر بها النضال العربى الفلسطينى ضد الإحتلال الإسرائيلى فى الضفة الغربية وغزة فى مرحلة حاسمة إلى أن نستعيد وعينا التاريخى .

إن الإنتفاضة الفلسطينية ، والتى هى ثورة شعبية ، بكل ما تحمله كلمة الثورة من معنى[3] ، ليست مقطوعة الصلة بالتراث العربى النضالى فى العصر الحديث ، بل هى حلقة فى سلسلة ممتدة من الهبات والإنتفاضات وحروب التحرير الشعبية التى اندلعت فى العالم العربى ضد الإستعمار الأجنبى بكل صوره وأشكاله ، ما كان منه مجرد احتلال عسكرى ، أو ما كان استعماراً إستيطانياً كالإستعمار الإستيطانى الفرنسى فى الجزائر ، والإستعمار الإستيطانى الصهيونى فى فلسطين .

وليس هناك من شك فى أن الصدمة الحضارية البالغة العنف التى أصابت المجتمع المصرى العربى حين انتصر الفرنسيون على جيش المماليك فى حملة نابليون المعروفة ، كانت بداية - ولعلها كانت مواصلة - لنهضة شاملة فى الوطن العربى ، كان هدفها سد الفجوة العميقة بين التخلف السائد والتقدم الأوربى . وهذه النهضة التفتت منذ وقت مبكر إلى أهمية تحديث التكنولوجيا العسكرية ، ليس فقط من خلال استيراد السلاح من مختلف مظانه ومصادره فى أوربا ، ولكن باقتحام الطريق الأصعب ، وهو إقامة مصانع وطنية لإنتاج السلاح ، وهو درس قديم ، علينا أن نستعيده ، إذا شئنا أن نمتلك إرادتنا السياسية .

لقد وضع العرب أمام أعينهم - كشعوب مضطهدة - منذ الربع الأخير من القرن الماضى مهمة التحرير القومى . وتحولت الإنتفاضة العفوية الطارئة التى قاموا بها ضد مظالم الأتراك إلى نضال واع ، من أجل الحرية والاستقلال[4] . وقد اتخذت حركة التحرير القومى فى

مختلف البلاد العربية أشكالاً مختلفة تحددت بحسب الظروف الخاصة بكل بلد ، ووفقاً لنوع الهيمنة الأجنبية التى فرضت عليها ويقرر الباحث الفرنسى المعروف جاك بيرك فى هذا الصدد أنه لا بد من بحث كل ما جرى فى الوطن العربى من مشرقه إلى مغربه حتى تكتمل صورة النضال العربى ضد الإستعمار الأجنبى(٥) . وما يشير إليه جاك بيرك يمثل فى الواقع ضرورة علمية حتى لا نقع أسرى التواريخ الجزئية القطرية ، التى مهما بالغت فى التفاصيل ، فإنها ـ بحكم جزئيتها ـ لا يمكن أن تكتسب ملامحها الحقيقية ، إلا فى ضوء تلاحمها مع معارك النضال فى مختلف البلاد العربية .

ومن هنا أهمية إبراز التاريخ القومى العربى العام ، والذى ينبغى أن يركز على المكان والزمان ، ليس ذلك فقط بل عليه أن يستظهر الخبرات المشتركة ، والأثر التاريخى للمعارك النضالية فى بلد عربى ما على الوعى السياسى والمهارات الكفاحية فى بلاد عربية أخرى . إن الذاكرة السياسية للشعب تتشكل عادة من طبقات فوق طبقات ، تحفل بالأحداث والذكريات والخبرات وسير الأبطال والقادة الوطنيين(٦) . وإذا كانت جذوة النضال قد تخبو فى مرحلة تاريخية ما ـ نتيجة عوامل تاريخية معقدة داخلية أو خارجية ـ فإنها سرعان ما تندلع من جديد ، مزودة بلهيب المعارك الماضية ضد الأجنبى المستعمر ، مستفيدة من عبر العثرات والهزائم ، مسلحة بذكريات المواجهات والانتصارات . فى تاريخ الشعب المصرى الحديث هناك سلسلة لا تنقطع بين ثورة عرابى وثورة ١٩١٩ وثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ التى ورثت وطورت خبرات الشعب النضالية .

وفى تاريخ الشعب الجزائرى هناك رابطة وثيقة بين النضال الوطنى الذى قاده الأمير عبد القادر الجزائرى وثورة ١٩٥٤ ، وفى تاريخ الشعب المغربى يبرز الأمير عبد الكريم الخطابى قائد ثورة الريف المجيدة ، وفى تاريخ الشعب الليبى يبرز اسم البطل عمر المختار .

كل هذه أمثلة على الدور الحاسم الذى تلعبه الذاكرة السياسية فى اذكاء الوعى التاريخى ، وفى ربط الماضى بالحاضر .

لقد كان العرب هم رواد حرب التحرير الشعبية فى العصر الحديث . وهذا الحكم أجمع عليه المؤرخون الأجانب الذين أرخوا لنضال الشعب العربى ضد الإستعمار الأجنبى .

يقرر المؤرخ السوفيتى لوتسكى فى كتابه المعروف « التاريخ الحديث للبلاد العربية »(٧) إن فرنسا لم تستطع أن تستعمر الجزائر إلا بعد أربعين عاماً من الحرب الدموية والتى ارتكبت فيها من الفظائع ضد الشعب الجزائرى ما لا سابقة له ، وذلك بسبب النضال البطولى لحرب التحرير التى شنتها القبائل الجزائرية بقيادة الأمير عبد القادر . ويبرز « لوتسكى » الانتصارات التى حققها ضد الجيش الفرنسى ، لأنه ـ كما يقرر ـ استخدم التكتيكات الكلاسيكية لحرب العصابات . لقد كان الأمير عبد القادر واعياً تماماً بنظرية وأساليب حرب التحرير الشعبية ، ويظهر ذلك فى رسالة بعث بها إلى مارشال فرنسى قرر فيها بالنص « حين يهاجم جيشكم ، فإننا ننسحب . ثم سنجبره على الانسحاب وحينئذ نعود نحن . وسنحارب حين نقرر ضرورة ذلك . وأنت تعلم اننا لسنا جبناء ، ولكننا لسنا سذاجاً لكى نعرض أنفسنا لهزيمة يوقعها بنا جيشكم . اننا سنجهد جيشكم ، وسنمزقه قطعة قطعة ، وسيتولى مناخ بلادنا القضاء عليه بعد ذلك كلية »(٨) .

من خلال استخدام وتطبيق مبادىء حرب التحرير الشعبية استطاع الأمير عبد القادر أن يواصل النضال ضد الإستعمار الفرنسى سنوات طويلة .

وعلى نفس الدرب النضالى ، قاد عبد الكريم الخطابى الثورة ضد القوات الأسبانية والفرنسية ، وأنزل بهما خسائر فادحة هزت الدوائر الأوربية ، والتى تساءلت كيف يمكن لمجموعة قبائل مسلحة تسليحاً بدائياً أن تسحق القوات الأسبانية والفرنسية ؟

لقد تكشفت حقائق متعددة عن حرب الريف فى الندوة الدولية للدراسات التاريخية والسوسيولوجية والتى انعقدت فى الفترة من ١٨ - ٢٠ يناير عام ١٩٧٣ ، وشارك فيها مجموعة من أبرز المؤرخين الفرنسيين والعرب ، وكان موضوعها « عبد الكريم وجمهورية الريف » (شارك فيها جاك بيرك وشارل أندريه جوليان ، ومهدى العلوى ، وعبد الله العروى ومحمد أنيس وآخرون(٩) .

فى هذه الندوة الهامة ، التى تبرز وجهاً مضيئاً للنضال العربى ضد الإستعمار قرر أكثر من باحث فرنسى وعربى ، أن حرب التحرير الشعبية التى قادها الأمير عبد الكريم الخطابى بكل ما حفلت به من دروس وتجارب ، ألهمت - ماوتس تونج وهوشى منه ، فى حرب التحرير الشعبية الصينية والفيتنامية .

يقرر المؤرخ المصرى المعروف محمد أنيس فى بحثه الذى قدمه للندوة بعنوان « عبد الكريم ومصر » « وأود أن أشير إلى أن إحدى نشرات منظمة التحرير قد نشرت تغطية لمقابلة بين ماوتس تونج ووفد من فتح تمت سنة ١٩٧١ . وقد قال ماو خلال هذه المقابلة . « رفاقى الأعزاء ، جئتم تريدون أن أحدثكم عن حرب التحرير الشعبية ، فى حين أنه يوجد فى تاريخكم القريب عبد الكريم الخطابى ، الذى هو أحد المصادر الأساسية التى تعلمت منها حرب التحرير الشعبية »(١٠) . وفى نفس الندوة يبدأ المؤرخ الفرنسى فنسان مونتاى بحثه « الحروب الثورية » بقوله « ان عبد الكريم هو كما قال هوشى عنه « بطل وطنى ، ورائد للحرب الشعبية »(١١) .

ومن المعروف أن عبد الكريم الخطابى أقام بمصر فترة من الزمان بعد أن نزل فى بورسعيد من الباخرة التى كانت تقله من المنفى . ويذكر يوسف رويسى فى شهادته التى قدمها للندوة(١٢) ، واقعة بالغة الأهمية تدل على مصداق ما ذكرناه ، حين قرر أنه زار الخطابى فى القاهرة فوجده « فى غاية الإنشغال والغضب ، فقد أخبرنى بأنه تسلم رسالة من هوشى منه يشتكى فيها هذا الأخير من وجود جنود مراكشيين يقاتلون الفيتناميين فى صفوف الجيش الفرنسى ، وهو يعاتبه على ذلك ويعبر عن أمله بالتدخل ووضع حد لهذا الأمر » . ويضيف يوسف رويسى فى شهادته : « لقد فكر عبد الكريم بتوجيه نداء للجنود المراكشيين يدعوهم فيه إلى رفض الذهاب إلى فيتنام ، أما أولئك الذين سبق ذهابهم فقد دعاهم النداء إلى الفرار من صفوف الجيش الفرنسى والإلتحاق بثوار حرب العصابات الفيتناميين ريثما تنفتح جبهة مقاتلة فى المغرب . مما جاء فى ذلك النداء أيضاً قوله : « ان الإستعمار لا يتجزأ ويعتبر واجباً مقدماً مقاتلته أينما ظهر فى أية بقعة من هذا العالم » .

ويقرر نفس الباحث « لم يكن هذا النداء منعدم الصدى ، حيث أن عدداً من الجنود المراكشيين فروا من صفوف الجيش الفرنسى عند مرورهم بقناة السويس وتوقف الفرق العسكرية فيها » .

وهكذا يتضح بجلاء أن الريادة العربية لحرب التحرير الشعبية لم تسقط من ذاكرة التاريخ بل حفظتها سجلاته ، والأهم من كل ذلك أن الخبرات الثمينة التى انطوت عليها ، انتقلت إلى سائر المناضلين ضد الإستعمار فى العالم الثالث .

وبعد ذلك كله ، أليس غريباً أن تعلو الدهشة وجوهنا فى العالم العربى حين اندلعت الإنتفاضة الفلسطينية ، وهل بلغ بنا غياب الوعى التاريخى بنضالنا الممتد ضد الإستعمار الأجنبى هذا المدى ، مما يجعلنا لا نربط بين حاضرنا وماضينا ؟

إن ما نشهده فى الوطن العربى من أصداء للثورة الفلسطينية ، ليس فى الواقع - فى بعض جوانبها التى تعبر عن الإندهاش - سوى تسليماً بالأفكار المسيطرة فى النظرية الاستراتيجية السائدة ، والتى تتحيز بقوة للجوانب العسكرية فى مفهوم الاستراتيجية ، متجاهلة الدور الحاسم الذى يلعبه البعد الاجتماعى ، والذى يتمثل أساساً فى مدى ثبات أو اهتزاز النظام الاجتماعى .

لقد ظنت إسرائيل أن الوضع قد استتب لها فى الأراضى المحتلة إلى الأبد ، ومارست سياساتها الإستعمارية الإستيطانية التى تمثلت أساساً فى بناء المستوطنات وإعادة التوزيع الديموجرافى للسكان ومحاولة السيطرة على الأرض من خلال المصادرة وإباحة شراء الأراضى للإسرائيليين ، والتحكم فى مصادر المياه . وظنت إسرائيل أنها تستطيع الإيغال فى ممارسة سياستها الإستيطانية بغير رد فعل إيجابى من الشعب الفلسطينى ، ولكن الإنتفاضة أسقطت فى الواقع الأوهام الإسرائيلية .

لقد كانت الإنتفاضة أبلغ دليل على أن النظرية الاستراتيجية السائدة التى تغفل أهمية البعد الاجتماعى ، ليست صالحة للتعامل مع حقائق الواقع المعاصر .

•••

البعد الغائب فى النظرية الإستعمارية الإستيطانية :

مثلما غاب البعد الاجتماعى من النظرية الاستراتيجية التقليدية(١٣) ، ونعنى تحديداً افتراضها ثبات النظام الاجتماعى وعدم تغيره ، وبالتالى تركيزها على القوة المسلحة التقليدية ، مما جعل دولاً فائقة التسليح تنهزم فى حروب التحرير الشعبية ، كما هزمت فرنسا فى الجزائر ، والولايات المتحدة الأمريكية فى فيتنام ، فقد غاب عن النظرية الإستعمارية الإستيطانية بعد أساسى وهو حتمية ثورة المستعمرين ، مهما طال أمد الإحتلال أو الإستعمار .

والواقع أن العلاقة بين الدولة الإستيطانية والسكان الأصليين عادة ما تكون علاقة معقدة . ويمكن القول إنه يحكمها اعتباران ، الأول عنصرى والثانى نفعى . الإعتبار العنصرى يظهر فى شعور المستوطنين بالتفوق إزاء السكان الأصليين ، مما يدفعهم إلى عدم الاختلاط بهم ،

حفاظاً على نقاء « عنصرهم » . والإعتبار النفعى يكشف عن نفسه فى حاجة المجتمع الإستيطانى إلى أيد عاملة رخيصة من بين السكان الأصليين ، مما يجبر المستوطنين على الاختلاط بهم . وهكذا يقع المستوطنون فى هذا التناقض ، وتعنى الرغبة فى الإبتعاد عن السكان الأصليين ، والإضطرار إلى الاختلاط بهم ، مما يجعل العلاقة بين الطرفين بالغة التعقيد(١٤) .

وقد صور الباحث الفرنسى اليهودى التونسى الأصل ألبير ميمى العلاقة المعقدة بين المستعمر والمستعمر فى كتاب شهير له بنفس الاسم(١٥) ، ولم يكن يدرى وهو يكتب عام ١٩٥٥ ، وفي ذهنه الإستعمار الإستيطانى الفرنسى فى الجزائر ، أن ما رسمه بدقة بالغة ، ينطبق انطباقاً دقيقاً على العلاقة بين الإسرائيليين والفلسطينيين فى الثمانينات .

يقول ميمى فى فصل بعنوان : « إجابتان للمستعمر » ، ويقصد أن هناك استجابتين عادة ما يصدران عن الشعوب المقهورة فى ظل استعمار استيطانى . فهذه الشعوب إما أن تذوب فى إطار ثقافة المستعمرين وتحاول تقليدهم ، وإما أن تثور عليهم ، وفى حالة الثورة والتى قد تبدأ بمجرد إعلان الرغبة فى تغيير الأوضاع السيئة التى يرسف فيها الشعب المقهور ، فإن المستعمرين يخدعون أنفسهم لو نسبوا هذه الحركات الثورية إلى فعل قلة من المثقفين من بين أعضاء البلاد الأصليين ، أو إلى تآمر عناصر خارجية !

إن الفهم الحقيقى للنظام الإستعمارى الإستيطانى يؤدى بنا إلى تأكيد أنه نظام قلق وغير مستقر . وإذا كان يستطيع لفترة ما أن يجابه التحديات التى تواجهه ، فإنه لا يستطيع أن يعيش صامداً إلى الأبد . إن الشعب المقهور يمكن أن يصبر طويلاً ، ولكن فى لحظة تاريخية ما ، يبرز موقف ثورى يدعوه إلى أن ينفض عن كاهله كل القيود ، ويثور بكل عنف ، مستعيناً فى ذلك بوعيه التاريخى ، ومتجاوزاً كل الحدود ، بل وسابقاً لكثير من القيادات التقليدية ، التى قد تكون آثرت سبيل التفاوض والحلول الوسط ، والتكيف مع النظام الإستعمارى الإستيطانى .

إن الثورة هنا تبحث عن قطيعة حاسمة مع النظام الإستعمارى الإستيطانى ، ولا تبحث عن حلول وسط . إن هدفها الاسمى هو إعادة اكتشاف الذات الفاعلة ، واسترداد الكبرياء الوطنى .

ولا شك أن الوعى التاريخى يلعب هنا دوراً أساسياً فى تعبئة الشعب المقهور ، والذى توظف ذاكرته السياسية توظيفاً إيجابياً لبث اليقين فى صفوف أفراده ، أنه إذا كان الشعب قد ناضل فى الماضى ، وانتصر فى معارك وانهزم فى معارك أخرى ، فإنه يستطيع اليوم أن يواصل النضال فى ضوء تقاليد النضال الوطنى ، والتى حفظتها عملية التنشئة السياسية من الاندثار .

والتنشئة السياسية - فى أوسع معانيها - هى « عملية تلقين لقيم واتجاهات سياسية ، ولقيم واتجاهات اجتماعية ذات دلالة سياسية »(١٦) . وقد ثبت من البحوث العلمية التى أجريت فى موضوع التنشئة السياسية للفلسطينيين أن الأسرة الفلسطينية قد لعبت دوراً حاسماً فى شحن ذاكرة الأطفال الفلسطينيين بتاريخهم ، وقيمهم ، وتراث نضالهم ، وذلك سواء كانوا خارج فلسطين فى المخيمات أو فى البلاد العربية ، أو داخل فلسطين ذاتها .

فى دراسة أجريت على عينة من الطلبة الفلسطينيين فى الأردن بلغ عددها ٢٣٤ فرداً من الذكور والإناث طرح عليهم سؤال بسيط ولكنه حاسم فى تحديد الهوية : من أنت ؟ أجاب ٥٢ ٪ أنهم فلسطينيون ، وأجاب ١٥ ٪ أنهم طلبة ، وأجاب ١٢ ٪ أنهم عرب ، وأجاب ٧ ٪ أنهم فدائيون ، ولم يذكر سوى ٢ ٪ أنهم لاجئون(١٧) .

هكذا انتجت التنشئة السياسية الفلسطينية ، لأن غالبية العينة توحدوا مع كونهم فلسطينيين ، ومع أن كل أفراد العينة كانوا لاجئين ، إلا أنهم لم يعتبروا اللجوء إشارة إلى هويتهم الحقيقية فهم فلسطينيون أولاً وقبل كل شيء .

وفى بحث آخر أجرته « روزمارى صايغ » على عينة من سكان أحد المخيمات فى لبنان درست فيه « مصادر الوطنية الفلسطينية » توصلت فيه إلى نتائج بالغة الأهمية تؤكد أهمية التنشئة السياسية فى بلورة الوعى التاريخى .

فبناء على تحليل النتائج تبين أن هناك خمسة مصادر للوطنية الفلسطينية :

- مصادر داخل الأسرة وفى المجتمع المحلى .
- مصادر قومية رسمية مثل الأدب وكتب التاريخ ، ويدخل فى ذلك النظام التعليمى بالرغم من أنه غير مسيطر عليه وطنياً .
- الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية والقادة .
- الأحداث على الجبهة العربية أو على النطاق الدولى .
- خبرات التهميش والتمييز ضد الفلسطينيين والعداء إزاءهم ودورها فى بلورة الوعى الفلسطينى .

•••

إن مصادر الوعى الفلسطينى كما وردت فى هذا البحث تصلح فى رأينا أساساً صالحاً لاستراتيجية عربية للتنشئة السياسية ، الهدف منها إرهاف الوعى التاريخى العربى ، ذلك أننا نعيش فى عالم بالغ التعقيد ، تختلط فيه العنصرية بالتسامح الحضارى ، وتتصاعد فيه الدعوات للسلام مع صيحات الحرب ، وتعلو فيه اعتبارات المصلحة القصيرة النظر على اعتبارات المصلحة القومية العربية .

ومن هنا يثور السؤال الهام : ما هى القيم التى ينبغى علينا أن ننشىء على ضوئها الأجيال العربية الشابة ؟ وهذه الأجيال هى التى سيقع عليها - فى المستقبل القريب - عبء الدفاع عن تراب الوطن العربى ، والحفاظ على استقلاله ؟

فى تصورنا أنه ينبغى التركيز على التاريخ النضالى العربى ، واستخلاص الدروس منه ، والتأكيد على قوة الشعب العربى الفاعلة ، والتى أثبتت نفسها من قبل ضد كل محاولات الهيمنة الأجنبية .

غير أن ذلك مجرد قيمة أساسية ينبغى أن تتصدر سلم قيم التنشئة السياسية ، ومع ذلك سيبقى السؤال المهم : أى قيم ينبغى بثها لتكون أساس السلوك فى الحاضر ؟

مع تقديرنا لكل دعوات السلام فى المنطقة ، فإن هناك حقيقة ينبغى التركيز عليها ، وهى أن الأمن القومى العربى مهدد تهديداً خطيراً . ومن ثم فلا ينبغى أن تجرفنا قيم السلام والتعايش السلمى بين الشعوب ، وننسى فى تنشئتنا للأجيال الجديدة التركيز على روح النضال والفدائية ، والإستعداد للإستشهاد فى سبيل الوطن .

ولكن كيف يمكن أن تطبق هذه الاستراتيجية ؟

لقد رسمت لنا نتائج البحث الذى أشرنا إليه عن « الوعى الفلسطينى » ، السبيل .

لدينا أولاً دور الأسرة والمجتمع المحلى ، ولدينا ثانياً المقررات المدرسية وكتب الأدب والتاريخ ، والتى ينبغى أن تعبأ لتحقيق غايات التنشئة السياسية كما نريدها ، ولدينا ثالثاً دور الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية فى بلورة الوعى الوطنى والقومى ، ولدينا رابعاً التحليل الموضوعى للأحداث العربية والدولية والذى ينبغى أن يقدم فى إطاره الصحيح ، لاستخلاص العبرة ، وفهم ما يدور ، والتنبؤ بما سيحدث . بعبارة أخرى تزويد المواطن العربى بمنهجية علمية تسمح له بقراءة صحيحة لأحداث وطنه العربى والوقائع التى تحدث فى العالم . وفى تقديرنا أن هذا موضوع يستحق أن تخصص له أحد المؤتمرات الاستراتيجية العربية .

بهذا تكتمل حلقات المفهوم الشامل للاستراتيجية ، وذلك حين نضيف بعد الوعى التاريخى ، ونصبح من ثم على طريق الصياغة الخلاقة لاستراتيجية عربية متكاملة .

***

المـــراجــــع

(١) راجع فى ذلك : السيد يسين ، نحو رؤية عربية للدراسات الاستراتيجية ، **المقدمة التحليلية للتقرير الاستراتيجى العربى الأول** ، القاهرة ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٨٦ .

(٢) أنظر : راكيتوف ، أ ، **المعرفة التاريخية** ، موسكو ، دار التقدم ، ١٩٨٢ ، ص ٤٩ . (باللغة الإنجليزية) .

(٣) أنظر فى تحليل الإنتفاضة : تقرير الندوة التى عقدها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية وأدارها السيد يسين ، والذى نشر بعنوان : « الإنتفاضة الفلسطينية السياق التاريخى ، القوى الفاعلة ، المسار والمستقبل ، **مجلة المستقبل العربى** ، ٥ ، ١٩٨٨ ، ٦ ـ ٣٣ .

(٤) أنظر فى ذلك : ليفين ، ذ . أ ، **تطور الفكر الاجتماعى العربى** ، ١٩١٧ ـ ١٩٤٥ ، ترجمة : أنور محمد إبراهيم ، القاهرة : دار العالم الجديد ، ١٩٨٨ ، ٩ ـ ١٤ .

(٥) أنظر : بيرك ، ج ، المد الوطنى والديمقراطية القاعدية فى الأمة العربية ، ١٩١٥ ، ١٩٢٥ . فى : **الخطابى وجمهورية الريف ، أعمال الندوة الدولية للدراسات التاريخية والسيولوجية** ، نقلت إلى العربية بإشراف صالح بشير ، بيروت : دار ابن رشد ، ١٩٨٠ ، ٣٨ ـ ٥٦ . وأنظر كذلك : شارناى ، جان بول ، التكتيك والعوامل الجغرافية الموسيولوجية : حرب الريف والسلاح الذرى فى الشرق ، باريس : أنثروبوس ، ١٩٨٤ (با)

(٦) أنظر فى ذلك : السيد يسين ، الذاكرة السياسية المصرية ، ارتداد للماضى أم تطلع للمستقبل ؟ ، **الأهرام** ، ٥ / ٢ / ١٩٨٨ .

(٧) أنظر : لوتسكى ، ف ، **التاريخ الحديث للبلاد العربية** ، موسكو : دار التقدم ، ١٩٦٩ ، ١٧١ .

(٨) لوتسكى ، المرجع السابق ، ١٧٤ ـ ١٧٥ .

(٩) أعمال الندوة الدولية للدراسات التاريخية والمسيولوجية ، مرجع سابق .

(١٠) أنيس ، م ، عبد الكريم ومصر ، أعمال الندوة الدولية .. ، مرجع سابق ، ٣١٧ ـ ٣١٩ .

(١١) مونتاى ، ن ، الحرب الثورية ، أعمال الندوة الدولية .. ، مرجع سابق ، ١١٩ ـ ١٢٦ .

(١٢) روجى ، ى . ، شهادة ، أعمال الندوة الدولية .. ، ٤١٢ ـ ٤١٩ .

(١٣) راجع فى هذا الموضوع مرجعاً رئيسياً : آنكتسون ، أ ، **النظام الاجتماعى والنظرية العامة فى الاستراتيجية** ، لندن : روتلدج وكيجان بول ، ١٩٨١ ، (بالإنجليزية) .

(١٤) أنظر فى ذلك : غبور ، ج ، الإستعمار الصهيونى فى فلسطين ، فى إطار نماذج الإستعمار الإستيطانى ، فى : **الإستعمار الإستيطانى فى فلسطين** ، إشراف : السيد يسين ، على الدين هلال ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، الجزء الأول ، ١٩٧٥ ، ٥ ـ ٥٦ .

(١٥) ميمى ، أ ، **المستعمر والمستعمر** ، بوسطن : بيكون ، ١٩٦٥ ، (بالإنجليزية ترجمة عن الفرنسية) .

(١٦) أنظر : المنوفى ، ك ، **أصول النظم السياسية المقارنة** ، الكويت : شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧ ، ص ٣٢٥ .

(١٧) أنظر : كوردوا ، ى ، كور ردا . ك ، الفلسطينيون والسياسة العالمية تحليل اجتماعى نفسى ، فى ، فرح ، ت ، كورد وا ، ى ، **التنشئة السياسية فى الدول العربية** ، كلورادو ، لين رينر ، ١٩٨٧ ، ١٦١ ـ ١٧٠ (بالإنجليزية) .

(١٨) أنظر : روزمارى صايغ ، مصادر الوطنية الفلسطينية ، دراسة فى معسكر للاجئين فى لبنان ، فى فرح وكورودا ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ ـ ٢٠٨ .

القسم الثاني

الخطاب القومي العربي قبل حرب الخليج

تمهيد

الفصل الخامس : خطاب الجماهير :
الشعب العربي : التفاعل الاجتماعي والصور القومية

الفصل السادس : خطاب النخبة السياسية :
تحولات الخطاب القومي العربي .

الفصل السابع : (١) خطاب المثقفين
خطاب الأزمة وأزمة الخطاب

الفصل الثامن : (٢) خطاب المثقفين
قراءة نقدية لنظرية حقوق الإنسان .

الفصل الخامس

خطاب الجماهير

الشعب العربي : التفاعل الاجتماعي والصور القومية

(أ) مقدمة :

استطلاع الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة لا يثير قضايا سياسية واقتصادية فحسب ، ولكنه يثير مشكلات اجتماعية ونفسية أيضا . وقد لا نبالغ لو قلنا أن المشكلات الاجتماعية والنفسية التي تثيرها قضية الوحدة لا تقل أهمية عن القضايا السياسية والاقتصادية ، ان لم تفقها أهمية في بعض الأحيان ..

وللتدليل على ما نقول ، لنأخذ على سبيل المثال مشكلة التفاوت في التطور الاجتماعي والحضاري في العالم العربي . فمن الحقائق المعروفة أن ما نطلق عليه - ببساطة - العالم العربي يتكون من عديد من الأقاليم أو البلاد العربية ، التي تختلف اختلافات عديدة فيما يتعلق بالتاريخ الاجتماعي لكل بلد ، بما يتضمنه ذلك من اختلافات في البناء الاجتماعي وفي الهيكل الاقتصادي ، وكذلك في نوع الايديولوجيات السائدة ..

ولو أردنا أن نلقى نظرة سريعة على المحيط الاجتماعي السياسي العربي ، لاستطعنا أن نستخلص بعدين أساسيين : تكوينات اجتماعية من ناحية ، وحركات أيديولوجية من ناحية أخرى[1] ..

والتكوينات الاجتماعية يمكن تصنيفها في أربعة نماذج أساسية :

- دولة قومية تمتلك تقاليد قديمة في بناء الدولة ، وهي قد استخلصت سيادتها من الاستعمار الأوروبي عقب حركة قومية خاصة في إطار إقليمي محدد (مثل مصر والمغرب وتونس) ..
- دولة تكونت حديثا كمحصلة لعملية تقطيع مصطنعة ، ولم تحصل على سيادتها من خلال حركة قومية مستقلة (مثل الأردن) ..
- دولة قومية مهددة من داخلها بالانفصال من خلال حركة قومية غير عربية تنادي بحقها في الاستقلال الذاتي (مثل السودان والعراق) ..

— دولة لم تخضع للاستعمار الأجنبي وتحاول الإنتقال من الوضع القبلي إلى وضع الدولة القومية من خلال عملية بناء للأمة (مثل السعودية) ..

أما الحركات الأيديولوجية فيمكن أيضا تصنيفها إلى ثلاثة نماذج :

— حركة أيديولوجية هدفها الصريح هو العودة إلى التقاليد الإسلامية في عصر الرسول ..

— حركة قومية وليدة ، هي القومية الفلسطينية التي تطالب بدولة قومية في إطار إقليمي لم تمارس عليه من قبل السيادة الفلسطينية في شكل دولة قومية بالمعنى الحديث للمصطلح .

— حركة قومية هدفها إقامة دولة قومية تضم العالم العربي في شموله ..

ومما لاشك فيه أن هذه الاختلافات في تاريخ التطور الاجتماعي والسياسي لكل قطر عربي لابد لها أن تؤثر على قضية الوحدة تأثيرات شتى . ومن ناحية أخرى فاختلاف الأصول الاجتماعية والخلفيات السياسية للنخبة العربية ، لابد له أن يؤثر على انجاز الوحدة العربية . ذلك أنه إذا اختلفت الأصول الاجتماعية وتنوعت الخلفيات السياسية ، فمعنى ذلك بالضرورة اختلافات شتى تدور حول أهمية انجاز الوحدة العربية ، وإمكانيات تحقيقات في المدى المتوسط أو الطويل وطرق تحقيقها . ومن ناحية أخرى ، فلا شك أن وجود مصالح طبقية متنافرة ، تعكس اهتمامات الطبقات الاجتماعية السائدة في كل بلد عربي ، يمكن أن تكون معوقا من معوقات انجاز الوحدة العربية[٢] ..

أردنا بهذه الإشارة الموجزة إلى بعض المشكلات الاجتماعية أن ندلل على أن الاهتمام بالتحليل الاجتماعي لمشكلات الوحدة العربية لا ينبغي أن يقل عن اهتمامنا بالتحليل الاقتصادي والسياسي ..

ليس ذلك فقط ، بل التحليل النفسى لمشكلات الوحدة ينبغي أن يشغلنا . ولا نقصد هنا بالتحليل النفسي المصطلح الذائع عن إحدى مدارس النفس الشهيرة (التحليل النفسي لفرويد ومدرسته) ، ولكن نقصد تحليل الجوانب النفسية المتعلقة بالوحدة العربية ، ولعل أهم هذه الجوانب على وجه الإطلاق هي الصور التي ترتسم لدى أهل كل بلد عربي إزاء المواطنين العرب في أقاليم أو بلاد أخرى ..

وفي علم النفس الاجتماعي يطلق على الصور التي تكونها جماعة انسانية متميزة عن جماعات أخرى « بالصور القومية » . وتشكل هذه الصورة القومية والعوامل التي تؤثر على تشكيلها ، ومدى دقتها أو تشويهها من المباحث البالغة الأهمية التي تدور حولها الأبحاث في علم النفس الاجتماعي المعاصر . وقد لاقى هذا البحث اهتماما مكثفا في السنوات الأخيرة ، لإدراك علماء النفس الاجتماعي أهمية الصور القومية في عمليات التفاعل بين الأمم ، في السلم وفي الحرب على السواء ..

وأحيانا تأخذ « الصور القومية » شكل « القوالب القومية النمطية » ونعني بها « السمات الشائعة الثابتة التي تسبغ على شعب ما من جانب شعب آخر ، والتى تأخذ شكل العقيدة العامة

الجماعية ، والتي تصاغ على غير أساس علمي أو موضوعي ، تأثرا بأفكار متعصبة تتسم بالتبسيط في تصورها للآخر (٣) ..

ومن الجدير بالإشارة في هذا الصدد أن بعض الباحثين يفرق بين مصطلحين بصدد الفكرة النمطية وهما : الفكرة النمطية عن الغير والفكرة النمطية عن الذات والمصطلح الأول واضح ، أما المصطلح الثاني فنقصد به هذه الأوصاف والسمات التي تسبغها جماعة ما على نفسها ، أو شعب محدد على نفسه ..

والصور القومية تثير عديدا من التساؤلات . لعل أهمها : كيف تتشكل هذه الصورة القومية ؟ وهل يؤثر الاتصال المباشر بين البشر على تكوين هذه الصور القومية أولا وكيف ؟ ..

وما هو تأثير التنشئة الاجتماعية في مجتمع محدد على صياغة هذه الصور القومية ؟ ..

وما هو تأثير الأحداث ، وبصفة خاصة الأحداث القومية على صياغة الصور القومية ؟ ..

وأخيرا ما هو تأثير وسائل الاتصال الجمعي من صحافة واذاعة وتليفزيون على تشكيل هذه الصور ؟..

كل هذه الأسئلة وعديد غيرها عن علم النفس الاجتماعي المعاصر ، بأن يقدم اجاباته عليها ليس فقط من خلال التحليل النظري ، ولكن في ضوء البحوث التجريبية والميدانية ..

(ب) الصور القومية في علم النفس الاجتماعي المعاصر :

من الأهمية بمكان أن نلقي نظرة شاملة على النهج الذي تبناه علم النفس الاجتماعي المعاصر في دراسته للصورة القومية . وذلك لأن هذا النهج يركز على عملية تشكل هذه الصور ، والعوامل التي تؤثر عليها في نشأتها وتطورها وتغيرها ، مما سيساعدنا على بلورة العديد من النتائج فيما يتعلق بإتجاهات الرأى العام العربى إزاء قضية الوحدة ..

١ - ومن أبرز الموضوعات التي يركز عليها علم النفس الاجتماعي بهذا الصدد ، تأثير التنشئة الاجتماعية ونوعية البناء الاجتماعي على تشكيل الصورة القومية (٤) . وفي ضوء بعض الدراسات التي اجريت على مجتمعات غير صناعية ، يمكن القول أن هناك ثلاثة افتراضات أساسية يمكن التدليل عليها فيما يتعلق بالصور القومية :

— الافتراض الأول مبناه أن معظم الشعوب تتسم بخاصية « التمركز حول السلالة » (من بين مظاهر هذه الخاصية الاعجاب بالنفس ، والعداء لبعض الإجماعات أو الشعوب الأخرى ، وتبني صور سلبية عنها) ..

— السلوك المجتمعي لشعب ما يرتبط وظيفيا بنوعية النظام الاجتماعي السائد بحيث إذا تغير هذا النظام فاحتمال تغيير السلوك المجتمعي احتمال كبير ..

— الأنماط العرفية للتفاعل الاجتماعى تنتقل من جيل إلى جيل ، وكل فرد يكتسب

الاتجاهات والصور عن الشعوب الأخرى من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، ونمو الشخصية ..

وبدون أن نخوض في كثير من التفاصيل يمكن القول أن الافتراض الأول الخاص بالنزوع العام لدى الشعوب المختلفة للتمركز حول السلالة ، يثير تساؤلات شتى حول أسباب هذه الظاهرة ، واختلاف مظاهرها من مجتمع لمجتمع ..

ولعل التفسير الأساسي لهذه الظاهرة ، إذا استبعدنا وجود أيديولوجية عنصرية سائدة في مجتمع معين في لحظة تاريخية محددة (*كالنازية في ألمانيا التي مجدت الجنس الارى وهونت* من شأن باقي شعوب العالم) يمكن أن ترد إلى العزلة الثقافية وعدم الاتصال المنتظم بين الشعوب ..

بعبارة أخرى . كلما زاد الإتصال على كافة المستويات بين الشعوب المختلفة فسرعان ما سيتبين قصور اتجاه التمركز حول الذات ، بما يتضمنه من إعجاب بالنفس ، وعداء للآخرين ، أو التهوين من شأنهم . ذلك أنه من خلال عمليات الإتصال والتفاعل يستطيع الفرد أو الجماعة ، أن يعرف حدود قدراته وحدود قدرات الآخرين في نفس الوقت . ويمكن له أن يدرك أنه إذا كانت لجماعته القومية إيجابيات بارزة ، فهي ليست مقصورة عليها ، لأن هناك جماعات قومية أخرى لديها نفس الإيجابيات ، ان لم تزد . كما أنه من خلال الإتصال ، يمكن للجماعات القومية المختلفة أن تدرك أن العيوب لدى الآخرين التي قد تميل إلى التركيز عليها ، موجودة لديها هي أيضا بعبارة مختصرة ، يمكن القول أن الجماعات القومية يمكن أن تصوغ صورا قومية أكثر دقة وموضوعية عن الجماعات التي تتفاعل معها أو تتصل بها ، أكثر من الجماعات التي تنخفض نسبة الإتصال والتفاعل بينها ..

أما الافتراض الثاني فهو يصدق تماما في ضوء عديد من الملاحظات التجريبية فليس هناك شك في الصلة الوثيقة بين بناء الشخصية في مجتمع ما وبين البناء الاجتماعي السائد . ويمكننا أن نراجع بهذا الصدد تراث العلم الاجتماعي الغزير حول « الشخصية الريفية » وسماتها المتميزة اللصيقة بنمط الإنتاج الزراعي ، وحول « الشخصية الحضرية » وسماتها المتعلقة بنمط الإنتاج الصناعي . بل ونستطيع أن نجد في العالم العربي أمثلة حية على هذا الافتراض . فلا شك أن بناء الشخصية العربية قد تغير في المجتمعات البدوية التي كانت تقوم على الرعي أو صيد اللؤلؤ بعد ظهور البترول . وما أحدثه من تغييرات جسيمة في البناء الاجتماعي وتأثير ذلك على بناء الشخصية ..

ونأتي أخيرا للافتراض الثالث الخاص بانتقال الأنماط والإتجاهات والصور من جيل إلى جيل من خلال عملية التنشئة الاجتماعية . غير أن هذا الافتراض وان كان صحيحا ، إلا أن عملية الاتصال الواسعة المدى بين الشعوب ، وبتأثير ثورة المواصلات ، أصبحت هناك حدود واضحة على هذه العملية . بعبارة أخرى أصبح في قدرة الأجيال الجديدة أن تكتسب المعرفة المباشرة عن الشعوب الأخرى بدون وساطة الأجيال القديمة . ومن خلال عملية الاتصال المباشرة يمكن الآن لهذه الأجيال الجديدة أن تصحح المفاهيم الخاطئة التي ورثتها من الأجيال

القديمة وأن تغير من الصور المشوهة عن الشعوب الأخرى التي قد تكون انتقلت إليها خلال عملية التنشئة الاجتماعية ..

٢ ـ والموضوع الثاني الأساسي الذى تركز عليه بحوث علم النفس الاجتماعي في الوقت الحاضر ، هو تأثير الاتصال بين الجماعات والشعوب على تشكيل الصور القومية وبخاصة تأثير السفر إلى خارج القطر والزيارة المباشرة لبلد مغين [٥] . ويناقش علماء النفس الاجتماعي تأثير السفر على أنماط متعددة من الصور أهمها :

— صورة المسافر عن نفسه وعن وطنه وعن حضارته ..
— صور المضيف عن نفسه وعن وطنه وعن حضارته ..
— صورة المسافر عن العالم الخارجي ، وعلى وجه الخصوص عن البلد الذي يزوره : الشعب والحضارة ..
— صورة المضيف عن القطر الذي قدم منه المسافر : الشعب والحضارة ..

ومن الأهمية الإشارة إلى أن البحوث النفسية الاجتماعية قد أولت اهتمامها لأنواع السفريات المختلفة وما إذا كانت للعمل أو للسياحة أو للتعليم أو لأسباب عائلية أو تمضية فترة خدمة حكومية . وذلك على أساس أن كل نوع من هذه السفريات يمكن أن تنتج عنه خبرات متميزة ، وبالتالي فهذه الخبرات يمكن أن تشكل الصور تشكيلا خاصا ..

وبالإضافة إلى نوع السفرية ، يثار عديد من الأسئلة :

— ماعدد مرات السفر إلى البلد ؟ وما هي طبيعة السفرية في كل مرة ؟ وذلك على أساس أن عدد المرات يمكن أن يؤثر على تشكيل الصور ..
— ما هي طبيعة علاقات المسافر بالشعب الذي توجه لزيارة بلده ؟؟
— ما هي علاقة حضارة المسافر بحضارة الشعب الذي توجه لزيارته ؟؟
— هل لاقى المسافر صعوبات في زيارته أم كانت الزيارة مريحة ؟؟

وبالاضافة إلى هذه الأسئلة ، يفرق علماء النفس الاجتماعى بين ستة مواقف سفر رئيسية ، يتراكم حول كل موقف العديد من البحوث التجريبية ، وهى كما يلي :

— الطلبة الأجانب ، والمدربون ، وغيرهم ممن يسافرون للدراسة ..
— الموظفون فى برامج المعونة الفنية .
— السياح ..
— رجال الأعمال في الخارج ..
— رجال القوات المسلحة ممن يخدمون خارج دولهم ..
— المهاجرون ..

وكل فئة من هذه الفئات من الطبيعي أن تختلف خبراتها اختلافات صغيرة أو كبيرة حسب الظروف ، مما يؤثر تأثيرا بالغا في تشكيل الصور القومية ..

وهذه الصور قد تكون في النهاية ايجابية عن القطر الذي تمت زيارته أو سلبية ، كما أنها قد تكون جزئية نتيجة خبرة منعزلة في موقف محدد ، وقد تكون شاملة بمعنى أنها قد تكون حصيلة تقييم كلي ..

٣ - والموضوع الثالث الذي تركز عليه بحوث علم النفس الاجتماعي هو تأثير الأحداث على الصور القومية [٦] ..

ويفرق بعض علماء النفس الاجتماعي بين ثلاث فئات للأحداث :
- الأحداث البارزة أو الدرابية ..
- الأحداث التراكمية (مثل صراع مسلح امتد سنين طويلة كالصراع العربي الإسرائيلي) ..
- التغير في السياسات الحكومية أو في تركيز وسائل الاعلام ..

والأحداث البارزة أو الدرابية قد تتعلق بسقوط زعيم سياسي وتولى زعيم آخر القيادة بدلا منه واحتمال تغيير الصورة القومية لهذا البلد نتيجة لهذا الحادث البارز (خذ على سبيل المثال وفاة ستالين ، أو ماوتسى تونج وبداية تغير الصورة القومية عن الصين في ظل القيادة الجديدة التي تنزع نحو التعاون مع الغرب عموما والولايات المتحدة الأمريكية خصوصا) ..

وقد تتعلق الأحداث البارزة بتغيير جوهري في استراتيجية الدولة (خذ مثلا سياسة الوفاق بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي بعد نهاية الحرب الباردة) ..

أما الأحداث التراكمية فهي تلك التي تحدث وتمتد عبر فترة زمنية طويلة ومثل هذه الأحداث من شأنها أن تؤثر تأثيرا بالغا على الصور القومية (خذ مثلا استمرار الحرب الأهلية في لبنان وتأثيرها على صورة اللبنانيين في الخارج) ..

ونجد أخيرا أن السياسات الحكومية في تركيزها على موضوع محدد أو في تجاهلها لموضوع آخر يمكن أن تؤثر على الصور القومية ، وكذلك تركيز وسائل الاعلام على حد ما ، أو تجاهل حدث أو أحداث معينة وهذه الأحداث بأنواعها المختلفة تناقش من حيث تأثيرها على الصور القومية .

- تدعيم الصورة أو الصور القديمة ..
- عدم تغيير الصورة القائمة ، إما لأن الحدث لا علاقة له بالصورة أو لأن من يتبنى الصورة لم يتأثر بالحدث ..
- اضافة معلومات واضحة من شأنها تدعيم الصورة ..
- إيضاح الصورة بحيث تقل الشكوك ويزداد اليقين في منطلق الصورة ..
- إعادة تنظيم الصورة ، وزيادة تناسقها الداخلي ، أو جعلها أكثر قابلية للفهم ، وذلك من خلال ربطها بسياق أعرض من الصور الأخرى ..
- تغيير أهمية الصورة ..

٤ - والموضوع الرابع الذي تركز عليه بحوث علم النفس الاجتماعي هو تأثير التعليم ووسائل الإتصال على الصور القومية (٧) ..

ويقصد بالتعليم هنا الجهود التي تبذلها هيئات حكومية أو أهلية في قطر معين للتأثير على اتجاهات الجمهور في قطر آخر ، أو الجهود التي تبذلها هيئات حكومية أو أهلية في قطر معين للتأثير في جماهير الشعب ذاتها ، سواء لتعديل صورة الذات ، أو لصياغة صورة قومية محددة عن الآخرين ..

ولن نخوض في تشعبات هذا الموضوع وسنقنع بالإشارة إلى عدد من الملاحظات الأساسية اللصيقة به في ختام دراستنا عن اتجاهات الرأي العربي إزاء قضية الوحدة ..

(جـ) استطلاع الرأي العام العربي :
التفاعل الاجتماعي والصور القومية :

كيف اقتربت استمارة استطلاع الرأي العام العربي من موضوع الصور القومية ؟

ركزت الاستمارة من خلال طرحها لتسعة أسئلة على المبحوثين من الأقطار العربية العشرة - على موضوعين :

— زيارة المبحوث لبلاد عربية أو غير عربية وأغراض زياراته ، والبلاد التي يود زيارتها مرة ثانية من بين البلاد العربية أو الأجنبية ، أو البلاد التي لم يزرها ويرغب في زيارتها ..

— مجموعة أسئلة عن أفضل شعب في العالم ، وأفضل الشعوب العربية ، والصفات الحسنة والصفات السيئة التي عند الشعوب العربية التي لديه فكرة عنها ..

وبهذه المجموعة الأخيرة من الأسئلة يكون الاستطلاع قد اقتحم مباشرة ميدان الصور القومية ، بكل ما ينطوي عليه من مشكلات وتساؤلات سبق أن اشرنا إليها من قبل ..

فلنحاول تحليل أبرز البيانات التي توافرت من تطبيق استمارة الاستطلاع ، قبل أن نخلص إلى عدد من النتائج الهامة ..

(د) اتجاهات المبحوثين إزاء التفاعل الاجتماعي
مع مجتمعات عربية أخرى :

وجهت استمارة استطلاع الرأي العام العربي عدة أسئلة تتعلق باتصال المبحوثين بدول عربية أخرى (راجع الأسئلة رقم ٦٠ حتى رقم ٦٥ من استمارة الاستطلاع) ..

وكان السؤال الأول عن عدد الدول الأجنبية التي زارها المبحوث . ويتبين من الإجابات أن غالبية المبحوثين من كل الأقطار العشرة زاروا من ثلاث إلى أربع دول . (راجع جدول ١) ..

كانت نسبة الأردنيين ممن زاروا من ثلاث إلى أربع بلاد ٥٨,٧ ٪

والتونسيين	٤٥,٩ ٪
والسودانيين	٥٥,٦ ٪
والفلسطينيين	٤٩,٨ ٪
والقطريين	٨٢,٧ ٪
والكويتيين	٥٨,٨ ٪
واللبنانيين	٥١,٢ ٪
والمصريين	٥٧,٨ ٪
والمغاربة	٥٩,٨ ٪
واليمنيين	٥٧,٧ ٪

أى أن غالبية المبحوثين (نسبتهم ٥٥,٧ ٪ من مجموع المبحوثين) زاروا ثلاثة أو أربعة بلاد أجنبية وهي نسبة عالية لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء الخلفيات التعليمية والمهنية والطبقية .

جدول ١ - ٦

عدد البلاد التي زارها المبحوثون في الأقطار العشرة

(نسب مئوية)

عدد مرات الزيارة أقطار المبحوثين	زار دولة أو دولتين	من ٣ - ٤ دول	من ٥ - ٦ دول	من ٧ - ٨ دول	أكثر من ٨ دول
الأردن (٢٦٩)	٢٢,٧	٥٨,٧	٦,٧	٥,٢	٦,٧
تونس (٣١٦)	٣٨,٦	٤٥,٩	٧,٩	٤,١	٣,٥
السودان (٣٢٠)	٢٦,٦	٥٥,٦	٧,٥	١,٢	٩,١
فلسطين (٢٦٩)	٧,١	٤٩,٨	١٤,١	٧,١	٢١,٩
قطر (٢٢)	–	٧٢,٧	٤,٥	٩,١	١٣,٦
الكويت (١٢٩)	٦,٨	٥٨,٨	١٠,١	٣,٤	٢٠,٩
لبنان (٣٨٧)	٣٣,٦	٥١,٢	٦,٢	٣,١	٥,٩
مصر (١٢٨٤)	٢٩,٨	٥٧,٨	٥,٤	١,٩	٥,٢
المغرب (٤٢٣)	١٩,١	٥٩,٨	١٠,٤	٣,٥	٧,١
اليمن (٣٣٨)	١٨,٦	٥٧,١	١٠,٧	٤,٧	٨,٩
المجموع	٩٥٣	٢١٠٤	٢٩٤	١٢٤	٣٠١
النسبة المئوية	٢٥,٢	٥٥,٧	٧,٨	٣,٣	٨,٠

المؤشرات الإحصائية مربع كاى = ٣١٧,٥٢٦٤ جاما = ٠,٠٠٢٦

معامل الارتباط الاسمي = ٠,٢٩٢٣

للمبحوثين . ومعنى ذلك أن غالبية المبحوثين قد تعرضوا لخبرات متنوعة نتيجة لسفرهم إلى هذه البلاد الأجنبية ، مما من شأنه أن يؤثر على الصور القومية التي يتبنونها إزاء الشعوب الأخرى ..

وكان السؤال الثاني عن عدد الدول العربية التي زارها المبحوثون . وهنا نجد اختلافا بين المجموعات القطرية . (راجع جدول ٢) ..

٤٦,٧ ٪ من الأردنيين زاروا من ٣ - ٤ دول ..

٧٠,٢ ٪ من التونسيين زاروا من دولة إلى دولتين ..

٦٠,٩ ٪ من السودانيين زاروا من دولة إلى دولتين ..

٤٥,٩ ٪ من الفلسطينيين زاروا من ٥ إلى ٦ دول ..

٥٥,٠ ٪ من القطريين زاروا من ٥ إلى ٦ دول ..

٤٧,٧ ٪ من الكويتيين زاروا من ٥ إلى ٦ دول ..

٥٧,٦ ٪ من اللبنانيين زاروا من دولة إلى دولتين ..

٦٤,٤ ٪ من المصريين زاروا من دولة إلى دولتين ..

٦٥,٨ ٪ من المغاربة زاروا من دولة إلى دولتين ..

٤٣,٣ ٪ من اليمنيين زاروا من دولة إلى دولتين ..

وإذا تأملنا هذه النتائج نجد أن التونسيين والسودانيين واللبنانيين والمصريين والمغاربة واليمنيين يقعون في فئة واحدة هي زيارة من دولة إلى دولتين ، ونجد أن الفلسطينيين والقطريين والكويتيين ينتمون إلى فئة واحدة هي من زاروا من ٥ إلى ٦ دول وينفرد الأردنيون بفئة من زاروا من ٣ - ٤ دول .. والنتيجة العامة التي يمكن أن نخلص إليها من هذه البيانات أن غالبية أعضاء المجموعات القطرية - نسبة ٤٧,٧ ٪ من مجموع الأعضاء - قد زاروا على الأقل دولة أو دولتين عربيتين بين باقي الفئات (من ٣ - ٤ دول) بنسبة ٢٨,٤ ٪ من مجموع المبحوثين وفئة من ٥ - ٦ دول بنسبة ١٨,٧ ٪ ، وفئة من ٧ - ٨ دول .

جدول ٢ - ٦

عدد الدول العربية التي زارها المبحوثون

(نسب مئوية)

عدد مرات الزيارة / أقطار المبحوثين	زار دولة أو دولتين	من ٣ - ٤ دول	من ٥ - ٦ دول	من ٧ - ٨ دول	أكثر من ٨ دول
الأردن (٢٧٠)	٣٠,٤	٤٦,٧	١٨,٩	٢,٢	١,٩
تونس (١٨١)	٧٠,٢	٢٢,١	٦,٦	٠,٦	٠,٦
السودان (٢٧٩)	٦٠,٩	٢٣,٣	١١,٨	١,٨	٢,٢
فلسطين (٢٨١)	١٣,٢	٣٥,٢	٤٥,٩	٣,٩	١,٨
قطر (٢٢٠)	٥,٠	٢٠,٠	٥٥,٠	٥,٠	١٥,٠
الكويت (١٥٥)	٩,٠	٢٣,٢	٤٧,٧	٩,٠	١١,٠
لبنان (٣٥٤)	٥٧,٦	٣٠,٢	٩,٩	٠,٨	١,٤
مصر (٥٣٤)	٦٤,٤	٢١,٣	٨,٦	٢,١	٣,٦
المغرب (١٢٠)	٦٥,٨	٢٠,٠	١١,٧	-	٢,٥
اليمن (٢٦١)	٤٣,٣	٣١,٤	٢٠,٣	١,٥	٣,٤
المجموع	١١٧١	٦٩٧	٤٥٨	٥٦	٧٣
النسبة المئوية	٤٧,٧	٢٨,٤	١٨,٧	٢,٣	٣,٠

المؤشرات الاحصائية　　مربع كاى = ٦٣٩,٨٩٦٧　　جاما = ٠,١٠٢٦

معامل الارتباط الاسمي = ٠,٤٥٤٧

٢,٣ ٪ وفئة أكثر من ٨ دول ٣ ٪ ..

ومعنى ذلك كله تعرض أعضاء المجموعات القطرية - بنسب متفاوته - لخبرات متعددة في تفاعلهم الاجتماعي - خلال سفرياتهم - مع بلاد عربية متعددة ..

وقد سئل المبحوثون سؤالا هاما عن أغراض زيارتهم للبلاد العربية . وكما سبق أن أشرنا عادة ما يؤثر نوع الزيارة على اتجاهات الأشخاص الذين يزورون بلادا أخرى غير بلادهم ..

من تحليل البيانات يتبين أن أهم الأغراض قاطبة كان السياحة يليه مباشرة العمل (راجع جدول ٣) ..

- إذ نجد بالنسبة للأردنيين ٦١,٢ ٪ بغرض السياحة ، ٢٩,٢ ٪ بغرض العمل ..
- وبالنسبة للتونسيين ٥٨,٣ ٪ بغرض السياحة ، ٣٣,١ ٪ بغرض العمل ..
- وبالنسبة للسودانيين ٥١,٣ ٪ بغرض السياحة ، ٢٩,٦ ٪ بغرض العمل ..

ـــ وبالنسبة للفلسطينيين ٤٧,٦ ٪ بغرض السياحة ، ٤٤,٦ ٪ بغرض العمل ..
ـــ وبالنسبة للقطريين ٦٥ ٪ بغرض السياحة ، ٢٥ ٪ بغرض العمل ..
ـــ وبالنسبة للكويتيين ٦٢,٢ ٪ بغرض السياحة ، ٢٨,٨ ٪ بغرض العمل ..
ـــ وبالنسبة للبنانيين ٦٢,٧ ٪ بغرض السياحة ، ٣١,٥ ٪ بغرض العمل ..
ـــ وبالنسبة للمصريين ٢٥,٢ ٪ بغرض السياحة ، ٥٦,١ ٪ بغرض العمل ..
ـــ وبالنسبة للمغاربة ٥٤,٩ ٪ بغرض السياحة ، ٢٧,٤ ٪ بغرض العمل ..
ـــ وبالنسبة لليمنيين ٢٩,٦ ٪ بغرض السياحة ، ٣٣,٣ ٪ بغرض العمل ..

ويلاحظ أن نسبة المصريين الذين زاروا بلادا عربية أخرى بغرض السياحة لا تتجاوز ٢٥,٢ ٪ وان الغالبية زارت بغرض العمل ، وكذلك بالنسبة لليمنيين إذ نجد أن ٢٩,٦ ٪

جدول ٣ - ٦
أغراض زيارة الدول العربية
(نسب مئوية)

أغراض الزيارة / أقطار المبحوثين	عمل	سياحة	دراسة	زيارة للأقارب	أسباب أخرى
الأردن (٢٧٣)	٢٩,٧	٦١,٢	٦,٢	١,٥	١,٥
تونس (١٧٥)	٣٣,١	٥٨,٣	٦,٩	١,٧	–
السودان (٢٧٧)	٢٩,٦	٥١,٣	١٣,٧	٢,٩	٢,٥
فلسطين (٢٩٤)	٤٤,٦	٤٧,٦	٥,٨	١,٤	٠,٧
قطر (٢٠)	٢٥,٠	٦٥,٠	٥,٠	٥,٠	–
الكويت (١٥٦)	٢٨,٨	٦٢,٢	٥,٨	١,٩	١,٣
لبنان (٣٤٦)	٣١,٥	٦٢,٧	١,٤	٢,٣	٢,٠
مصر (٥٢٤)	٥٦,١	٢٥,٢	٤,٠	٨,٤	٦,٣
المغرب (١١٣)	٢٧,٤	٥٤,٩	١٢,٤	١,٨	٣,٥
اليمن (٢٤٠)	٣٣,٣	٢٩,٦	٣٢,١	٢,١	٢,٩
المجموع	٩١٦	١١٤٣	٢١١	٨٢	٦٦
النسبة المئوية	٣٧,٩	٤٧,٣	٨,٧	٣,٤	٢,٧

المؤشرات الاحصائية   مربع كاى = ٤٧٧,٨١٦٧   جاما = ٠,٠٠٧٠
معامل الارتباط الاسمي = ٠,٤٠٦٢

زارت بغرض السياحة ، ٣٣,٣ ٪ بغرض العمل ، بالإضافة إلى أن اليمنيين ينفردون بأن ٣٢,١ ٪ منهم زاروا بغرض الدراسة ..

وهذه الأرقام تتفق مع ما هو معروف من أن مصر واليمن من البلاد العربية المصدرة للعمالة إلى باقي البلاد العربية ..

وإذا نظرنا للأرقام الاجماليةنجد أن ٤٧,٣ ٪ من مجموع المبحوثين زاروا بغرض السياحة ، وأن ٣٧,٩ ٪ زاروا بغرض العمل ، وأن ٨,٧ ٪ زاروا بغرض الدراسة ، وأن ٣,٤ ٪ زاروا لرؤية الأقارب ، وأن ٢,٧ ٪ زاروا لأسباب أخرى ..

وسئل المبحوثون سؤالا آخر :

ماهي البلاد العربية التي تود زيارتها مرة أخرى ؟ ..

إذا حللنا البيانات الخاصة بهذا السؤال يتبين لنا أن :

ـــ ٣٤,٤ ٪ من **الأردنيين** يودون زيارة مصر وأن ٢٥,٦ ٪ منهم يودون زيارة لبنان ..
ـــ ٣٨,٣ ٪ من **التونسيين** يودون زيارة ليبيا وان ١٨,٣ ٪ بينهم يودون زيارة مصر ..
ـــ ٦٥,٣ ٪ من **السودانيين** يودون زيارة مصر ، ١٥,٠ ٪ بينهم يودون زيارة السعودية .
ـــ ٢٦,٢ ٪ من **الفلسطينيين** يودون زيارة لبنان ، وأن ٢١,٢ ٪ يودون زيارة مصر ..
ـــ ٥٢,٦ ٪ من **القطريين** يودون زيارة مصر ، ٢١,١ ٪ يودون زيارة لبنان ..
ـــ ٣٢,٢ ٪ من **الكويتيين** يودون زيارة لبنان ، ٢٨,٨ ٪ بينهم يودون زيارة مصر ..
ـــ ٣٧,٤ ٪ من **اللبنانيين** يودون زيارة سوريا ، ٣٢,٢ ٪ بينهم يودون زيارة مصر ..
ـــ ٣٥,٤ ٪ من **المصريين** يودون زيارة السعودية ، ١٤,٦ ٪ بينهم يودون زيارة لبنان ..
ـــ ٢١,٧ ٪ من **المغاربة** يودون زيارة تونس ، ٢٠,٠ ٪ يودون زيارة الجزائر ..
ـــ ٥٩,٨ ٪ من **اليمنيين** يودون زيارة مصر ، ٧,١ ٪ يودون زيارة سوريا ..

إذا تأملنا هذه البيانات نستطيع أن نستخلص عددا من النتائج أهمها :

١ - بروز نمط للتفاعل بين الدول المجاورة حيث يرغب المواطنون العرب في كل دولة من هذه الدول زيارة الدول المجاورة . ينطبق هذا على التونسيين (غالبيتهم يودون زيارة ليبيا مرة ثانية) ، وعلى السودانيين (غالبيتهم يودون زيارة مصر مرة ثانية) وعلى اللبنانيين (أغلبهم يودون زيارة سوريا) ..

٢ - إذا أحصينا التكرارات التي حصلت عليها كل بلد يود المبحوثون زيارتها مرة ثانية نجد أن :

ـــ مصر حصلت على ثمانية تكرارات ..
ـــ لبنان حصل على خمسة تكرارات ..
ـــ السعودية حصلت على تكرارين ..
ـــ سوريا حصلت على تكرارين ..
ـــ ليبيا حصلت على تكرار واحد ..
ـــ تونس حصلت على تكرار واحد ..
ـــ الجزائر حصلت على تكرار واحد ..

ويمكن تفسير النتائج السابقة بأن مصر تمثل بالنسبة لهؤلاء المبحوثين مركز جذب قومي وسياحي في نفس الوقت ، وأن لبنان كانت تمثل مركز جذب سياحي في الدرجة الأولى ، وأن السعودية تمثل مركز جذب ديني في المقام الأول ..

وفي السؤال الأخير الخاص بالاتصال سئل المبحوثون :

هل أتيحت لك الفرصة لأن تتعرف على مواطنين من دول عربية أخرى ؟؟ ..

أجاب المبحوثون بنعم كما يلي (راجع جدول رقم ٤) :

— ٩٠,٩ ٪ من الأردنيين ..
— ٧٣,٧ ٪ من التونسيين ..
— ٩١,٣ ٪ من السودانيين ..
— ٩٦,٢ ٪ من الفلسطينيين ..
— ١٠٠ ٪ من القطريين ..
— ٩٨,٧ ٪ من الكويتيين ..
— ٨٩,٧ ٪ من اللبنانيين ..
— ٦٢,٤ ٪ من المصريين ..
— ٧٤,٤ ٪ من المغاربة ..
— ٨١,٤ ٪ من اليمنيين ..

وهذه البيانات تعكس معدلا مرتفعا للغاية للتفاعل الاجتماعي بين المبحوثين ومواطنين عرب آخرين ..

وقد تكون هذه المعدلات المرتفعة مؤشرات موضوعية لزيادة درجة التفاعل الاجتماعي بين المواطنين العرب في السنوات الأخيرة . ويمكن أن يرد ذلك إلى زيادة نسبة هجرة العمالة العربية داخل الوطن العربي من ناحية ، وزيادة نسبة السياحة الداخلية في العالم العربي ..

هل تعرف المبحوث على
مواطنين عرب
(نسب مئوية)

أقطار المبحوثين	نعم	لا
الأردن ٢٩٨	٩٠,٩	٩,١
تونس ٤٣٠	٧٣,٧	٢٦,٣
السودان ٣٥٧	٩١,٣	٨,٧
فلسطين ٣١٤	٩٦,٢	٣,٨
قطر ٢٢٢	١٠٠	–
الكويت ١٥٨	٩٨,٧	١,٣
لبنان ٤٤١	٨٩,٧	١,٣
مصر ٢١١١	٦٢,٤	٣٧,٦
المغرب ٥٨٣	٧٤,٤	٢٥,٦
اليمن ٤٣٣	٨٤,١	١٥,٩

مؤشرات احصائية : مربع كاى – ٤٨٠,٨٦٦٢ جاما – ,٢٣٨٤ معامل الارتباط – ٠,٢٩٢٣

(هـ) الصور القومية لدى المبحوثين :

موضوع الصور القومية – كما سبق أن اشرنا – يثير مشكلات وتساؤلات متعددة . وقد حاولت استمارة استطلاع الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة أن تقترب من استكشاف اتجاهات المبحوثين إزاء الصور القومية متنقلة من العام إلى الخاص ..

بدأت الاستمارة بسؤال المبحوثين هذا السؤال :

«من خلال اطلاعك وقراءاتك ومشاهدتك الشخصية وخبرتك ، ترى من هو أفضل شعب في العالم ؟ ..

والسؤال كما نرى سؤالا مفتوحا ، لا يقتصر فقط على هؤلاء الذين « شاهدوا » نتيجة زيارة وخبرة شخصية ، ولكنه يمتد أيضا ليشمل هؤلاء الذين « اطلعوا » و« قرأوا » ..

وهذا السؤال – كما سنرى من الاجابات التي وردت عليه – يمس في الواقع علاقات العالم العربي المتشابكة مع العالم الخارجي . وهي علاقات بعضها له جذور تاريخية وخصوصا في حقبة ما قبل الاستقلال (خذ مثلا علاقة العالم العربي ببريطانيا وبالذات في منطقة الخليج ، أو علاقة العالم العربي بفرنسا وخصوصا بالنسبة لسوريا ولبنان) ..

ومن الناحية الأخرى ، فهذا السؤال يمكن أن يؤثر في الاجابة عليه وخصوصا بالنسبة للدول العظمى (الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي) ما يؤثر على الصور القومية بشكل عام من الأحداث – وقد سبق أن أشرنا أن هذه الأحداث يمكن أن تتدرج إلى ثلاث فئات :

— أحداث بارزة أو ذات طابع درامي ..

ويمكن في هذا الصدد أن نشير إلى سلوك الدولتين العظميين تجاه العالم العربي وما تضمنه هذا السلوك من أحداث بارزة غيرت من مجرى التاريخ العربي المعاصر ..

لنأخذ على سبيل المثال سحب الولايات المتحدة الأمريكية لعرض تمويل السد العالي في مصر ، وما تبعه لتأميم مصر قناة السويس ، وما تر‍.. على ذلك من عدوان ثلاثي شنته بريطانيا وفرنسا وإسرائيل ..هذا حدث بارز لا شك أنه يمكن أن يؤثر تأثيرا بالغا وعميقا في الصور القومية لأفراد الشعب العربي إزاء الولايات المتحدة الأمريكية . ومن ناحية أخرى ، يمكن القول أن امداد الاتحاد السوفييتي مصر بالسلاح عام ١٩٥٥ من خلال صفقة الأسلحة التشيكية وبداية العلاقات السوفييتية العربية الوثيقة يمكن أن يكون حدثا بارزا مؤثرا على الصور القومية ..

— وهناك أحداث ذات طابع تراكمي ، والمثل الواضح بالنسبة لها هو الصراع العربي الإسرائيلي . وسلوك الدول إزاء هذا الصراع ونصرتها للحق العربي أو تأييدها لإسرائيل يمكن أن يؤثر على صورتها القومية ، ولعل مثل الصين يعد نموذجا حيا لهذا . فقد دعمت الصين حركة المقاومة الفلسطينية منذ البداية ، وساعدتها عسكريا وسياسيا ، ورفضت الاعتراف بدولة إسرائيل ، وقد انعكس هذا كما سنرى على اتجاهات الفلسطينيين إزاء الصين ..

ـــ وهناك أخيرا أحداث تتعلق بتغير السياسات الحكومية ، أو تغير منهج وسائل الاعلام الجماهيرية في تناول المشكلات والقضايا – ولا شك أن هذا من شأنه أن يؤثر في المدى الطويل على الصورة القومية .. ولنأخذ على سبيل المثال الموقف العربي الراهن ، الذي يتسم برفض الدول العربية للمعاهدة المصرية الإسرائيلية ينعكس هذا الرفض على وسائل الاعلام الجماهيرية العربية . فهناك هجوم منسق ضد السياسة المصرية وهناك من ناحية أخرى رد فعل مصري يتخذ نحو الهجوم على دول الرفض . ومن خلال هذه المعارك الوهمية ، يمكن أن تمس قيما عربية عزيزة مثل قيم القومية العربية والوحدة . وهذا في حد ذاته ، يمكن أن ينعكس على اتجاهات المواطنين العرب ، وعلى الصور القومية التي لديهم عن باقى الأقطار الأخرى ..

لنأخذ مثلا التشكيك في عروبة مصر ، أو التركيز على الطابع الإقليمي البحت لدى دول عربية أخرى لا ترى إلا مصالحها الضيقة دون اعتبار للصالح العربي العام كل هذه الموضوعات حين تعالج جماهيريا من خلال معركة اعلامية يمكن أن يكون لها اثار بعيدة المدى ..

في ضوء هذا كله نستطيع أن ننتقل لعرض ومناقشة الإجابة على سؤال : من هو أفضل شعب في العالم ..

أولا ينبغي علينا أن ننحي جانبا الإجابات التي اختارت أن تتجه إلى الشعب الذي ينتمي إليه المبحوث ، فهي إجابات لا تعكس إلا « تمركزا حول السلالة » ..

ولقد كان من المفروض أن تكون صياغة السؤال من الدقة بحيث ينبغي على المبحوثين أن يختاروا شعبا غير شعوبهم ..

فحين يقرر ـ مثلا – ٢٥,٨ ٪ من الفلسطينيين أن أفضل شعب في العالم هو الشعب الفلسطيني ، أو حين يقرر ٢٦,٥ ٪ من المصريين أن أفضل شعب في العالم هو الشعب المصري ، أو حين يقرر ٣٣ ٪ من السودانيين أن أفضل شعب في العالم هو الشعب السوداني فمعنى هذا أن هذه المجموعات القطرية لم يجب أعضاؤها على السؤال كما ينبغي ..

ذلك أنه لو كان المقصود من السؤال قياس الاتجاهات إزاء « التمركز حول الذات » لتمت صياغته بصورة أخرى ..

وعلى هذا الأساس – إذا نظرنا للبيانات – واستبعدنا الاختيارات الأولى بالنسبة للفلسطينيين والمصريين والسودانيين ، فإنه ستظهر أمامنا لوحة كاملة للصورة القومية التي يمتلكها المبحوثون ، والتي تعكس – كما سبق أن أشرنا – جماع العلاقات المتشابكة للعالم العربي مع العالم الخارجي ..

ـــ الاردنيون ـ على سبيل المثال ـ نجد غالبيتهم (١٣٪ من المبحوثين) ترى أن الانجليز هم أفضل شعب في العالم ..

ـــ الفلسطينيون – على العكس – يرون أن الصينيين هم أفضل شعب . ويمكن تفسير هذا

كما رأينا على أساس السلوك الصيني المؤيد لحركة المقاومة الفلسطينية ..

ـــ اللبنانيون ـ وهذا يبدو غريبا إلى حد ما ـ لم يختاروا فرنسا كما كان متوقعا بحكم الصلات القديمة السياسية والثقافية ، ولكن ١٣ ٪ من المبحوثين اختاروا الألمان كأفضل شعب في العالم ..

وألمانيا – مثلها مثل اليابان والصين – يمكن أن تمثل مركز جذب بالإعجاب العربي بقيم الفاعلية والانجاز .. فهذا الثالوث – بالرغم من التفاوت الضخم بين نماذج التنمية التي صاغها اعضاؤه ـ يمكن القول أنه يمثل مصدرا من مصادر الإنبهار العربي . والحاجة إلى تقليد النموذج التنموي الناجح . الإعجاب بالنموذج الألماني اعجاب قديم في العالم العربي وهو له ضرورة حتى قبل الحرب العالمية الثانية . وقد تدعم هنا الاعجاب من خلال قدرة ألمانيا الغربية على خلق « المعجزة الاقتصادية » وانطلاقها في مجال التصنيع والرخاء والتقدم .. ونفس الاتجاه بالنسبة لليابان ، التي يدعم الاعجاب بها ، تزايد علاقاتها التجارية مع العالم العربي ، واكتساح السلع اليابانية التي يقبل عليها العرب لعديد من السلع المنافسة . أما الصين ، بالرغم من أنها تنتمي إلى نموذج تنموي مختلف تماما عن كل من ألمانيا واليابان ، فلعلها تقدم نموذجا « للطهارة الثورية » والاعتماد على الذات ، والاستناد إلى الجماهير الشعبية العريضة في إطار من العدل الاجتماعي ، قد تكون كل هذه الخلفيات وراء الصور القومية لبعض المجموعات القطرية إزاء هذه الدول الثلاث ..

ـــ وإذا نظرنا إلى الكويتيين – نجد أن ١٦,٧ ٪ منهم يعتبرون الصين أفضل شعب في العالم ..

ـــ أما القطريون فيعتبر ١٣٪ منهم أن الألمان هم أفضل شعب في العالم ..

ـــ وغالبية اليمنيين ٥٢,١ ٪ فهم يرون أن الصين هم أفضل شعب في العالم ..

ـــ أما المصريون فنجد من بينهم ١٤,٨٪ منهم يرون أن الألمان أفضل شعب في العالم ..

ـــ والسودانيون نجد أن ١٥,٣٪ يرون أن الصينيين هم أفضل شعب في العالم ..

ـــ وفي نفس الاتجاه نجد التونسيين ٢١,٨٪ منهم وكذلك المغاربة ١٤,٥٪ يرون أن الصينيين هم أفضل شعب في العالم ..

وانتقلت استمارة استطلاع الرأي العام العربي إلى سؤال آخر : من هو أفضل الشعوب العربية ..

وينطبق على هذا السؤال نفس الملاحظة المنهجية التي أبديناها على السؤال السابق . فقد كان ينبغي أن يوجه المبحوث ألا يختار بلده ، وإلا تحول السؤال ليصبح قياسا « لاتجاه التمركز حول الذات » وهذا ما حدث فعلا ، لو تأملنا الإجابات . فالنسبة الكبرى من المبحوثين في كافة المجموعات القطرية اختارت شعبها بإعتباره أفضل شعب عربي ما عدا اليمنيين الذين اختاروا الشعب المصري (نسبة ٢٨,٤ ٪ منهم) ..

ولذلك قد يكون من الأنسب في عرض النتائج أن نعرض للاختيار الأول والاختيار

الثاني ، حتى نبعد قليلا عن دائرة الإعجاب بالذات .. لنرى اتجاهات كل مجموعة قطرية ازاء باقي الشعوب العربية ..

ـــ الأردنيين : ٤٤,٢ ٪ الشعب الأردني ، ٢٨,٨ ٪ الشعب الفلسطيني ..
ـــ الفلسطينيين : ٨٠,٢ ٪ الشعب الفلسطيني ، ٤,٦ ٪ الشعب الجزائري ..
ـــ اللبنانيين : ٥٣,٣ ٪ الشعب اللبناني ، ١٤,١ ٪ الشعب السوري ..
ـــ الكويتيين : ٥٣,٣ ٪ الشعب الكويتي ، ١٦,٢ ٪ الشعب الفلسطيني ..
ـــ القطريين : ١٦,٧ ٪ الشعب السوري ، وأيضا ١٦,٧ ٪ الشعب السعودي ، ثم يتساوى الشعب القطري مع الشعب الجزائري ٨,٣ ٪ ..
ـــ اليمنيين : ٢٨,٤ ٪ الشعب المصري ، ٢٣,٦ ٪ الشعب اليمني ..
ـــ المصريين : ٧٩,١ ٪ الشعب المصري ، ٧, ١ ٪ الشعب السعودي ..
ـــ السودانيين : ٦٠,٧ ٪ الشعب السوداني ، ١٥ ٪ الشعب المصري ..
ـــ التونسيين : ١٩,٩ ٪ الشعب التونسي ، ١٤,٥ ٪ الشعب الفلسطيني ..
ـــ المغاربة : ٢٢,٩ ٪ الشعب المغربي ، ٢١,٥ ٪ الشعب الفلسطيني ..

ولو رصدنا تكرارات الاختيار الثاني لوجدنا أن الشعب الفلسطيني قد حصل على ٤ تكرارات ، وأن الشعب الجزائري قد حصل على تكرارين ، وكذلك الشعب السعودي ، وان كلا من الشعب المصري والشعب السوري حصلا على تكرار واحد ..

وقد تكون هذه النتائج تعبيرا عن تقدير المبحوثين العرب للكفاح السياسي والعسكري الذي يخوضه الشعب الفلسطيني ، وللكفاح الذي سبق أن خاصة الشعب الجزائري للحصول على الاستقلال ..

وانتقلت استمارة استطلاع الرأي العام العربي لتمس موضوعا هاما هو « الأفكار القومية النمطية » التي يتبناها المبحوثون عن سمات الطابع القومي في كل بلد عربية ..

فقد سئل المبحوثون :

ما هي الشعوب العربية التي لديك فكرة عنها ، اذكر ما هي أحسن صفة تميزها وأسوأ صفة تغلب عليها ..

ومن الواضح أن هذا سؤال مفتوح ، وقد تم اعداد نظام تصنيفي – من واقع الإجابات – ينقسم إلى قائمتين : قائمة للصفات الحسنة ، وقائمة للصفات السيئة ..

وكانت قائمة أحسن الصفات كما يلي :

١ – المرح – البساطة – المرونة ..
٢ – الكرم – الود – الطيبة – العطاء – الشهامة – الشجاعة ..
٣ – النظافة – الايمان – الأمانة – التدين ..
٤ – التحضر – العراقة ..
٥ – حب العمل – الصبر – الذكاء – العزيمة ..
٦ – حب التجارة والسياحة ..

٧ – الوعي السياسي – النضال – البسالة – المقاومة ..
٨ – الإنفتاح – الليبرالية ..
٩ – سمات أخرى ..

وكانت قائمة أسوأ الصفات كما يلي :

١ – الغدر – الضعف – الشراسة – الخشونة – الدموية – الصلف – التقلب ..
٢ – البذخ – السفاهة ..
٣ – التكاسل – التخلف – الإدمان – الإقطاعية ..
٤ – الجهل – الغباء ..
٥ – الفقر ..
٦ – النفاق – التناقض – المادية ..
٧ – السلوك التعصبي (كالقبلية – الطائفية – البداوة – التعصب الديني – التشبع – التخريب) ..
٨ – سمات أخرى ..

وقد وردت على هذا السؤال مجموعة متشابكة من الإجابات تعكس الأفكار القومية النمطية التي لدى المبحوثين إزاء الشعوب العربية المختلفة ، يقصر التقرير الحالي في حدود الحيز المقرر له أن يستوعبها ، وستكون موضعا لدراسة مستقلة مقبلة ..

(و) خاتمة :

ما الذي يمكن أن نستخلصه من نتائج أساسية في ضوء البيانات التي عرضناها في هذا الفصل ؟ ..

١ – من الواضح أولا أن المبحوثين لهم خبرات متنوعة في السفر خارج أقطارهم ، سواء لزيارة دول أجنبية أو لزيارة دول عربية ..

وفي تقديرنا أن ارتفاع معدلات زيارة الدول العربية الأخرى سواء للسياحة أو للعمل ، من شأنها أن تعطي الشخص فرصة أوسع لإكتساب الخبرات بطبائع الشعب العربي في أقطاره المختلفة . فالاتصال المباشر – كما يقرر علم النفس الاجتماعي – من شأنه أن يقضي على الصور القومية النمطية – التي أحيانا ما تكون نتيجة الجهل والتحيز ووراثة الإتجاهات من أجيال مضت ..

غير أن الاتصال المباشر ، كما أن له وجهه الإيجابي ، فقد يكون له أيضا وجهه السلبى . وكما سبق أن ذكرنا في معرض اشارتنا لأنواع السفريات المختلفة (لسياحة أو لعمل أو لغير ذلك من الأغراض) الايجابي أو السلبي عادة ما يتشكل في ضوء الخبرات السارة أو المؤلمة التي اكتسبها من الزيارة ..

ومن الواضح أن هناك فروقا جوهرية بين من يسافر للسياحة ومن يسافر للعمل ..

من يسافر للسياحة ، زائر مؤقت ، وهو إن لم تطل فترة إقامته ، قد لا تكون لديه الفرصة لكي يكون اتجاها متبلورا إزاء البلد الذي زاره ، وإذا كون اتجاها فقد يكون مبنيا على حقائق جزئية ، نتيجة للطابع العابر لإقامته ..

أما من يسافر للعمل ، فإن خبرته في العادة تكون حاسمة في بلورة اتجاهاته الإيجابية أو السلبية إزاء البلد المضيف . ولو أنه من الصعب أن نصوغ نموذجا وحيد البعد يمكن له أن يستوعب كافة أنماط ردود فعل هؤلاء المسافرين للعمل . فقد تكون خبرة بعضهم مؤلمة نتيجة عدم توفيقه في العثور على سكن ملائم ولكن لا يعني ذلك أنه سيسقط – آليا – خبرته المؤلمة على اتجاهه إزاء البلد المضيف . فقد يكون موضوعيا بالقدر اللازم الذي يسمح له بتقدير الإيجابيات لدى الشعب المضيف ، بالرغم من عدم توفيقه الشخصي .. وعلى العكس من ذلك ، فقد يوفق في العمل ، ولكنه قد يتبنى اتجاهات سلبية إزاء البلد المضيف (٨) ..

٢ – هناك رغبة متزايدة لدى المواطنين العرب في زيارة الأقطار المجاورة لهم للتعرف على معالمها ، وكذلك لزيارة بعض البلاد العربية التي تمثل – لأسباب شتى – مركز جذب لهم ، مثل مصر ولبنان والسعودية وسوريا ..

٣ نسبة التفاعل الاجتماعي بين المواطنين العرب – إذا أخذنا عينة البحث في الاعتبار – نسبة عالية . وهذا اتجاه إيجابي في حد ذاته ، فليس هناك من سبيل مباشر لتقوية الاتجاه نحو الوحدة العربية غير تشجيع معدلات التفاعل الاجتماعي بين أعضاء الأمة الواحدة . من خلال عمليات التفاعل الاجتماعي الواسعة بإيجابياتها وسلبياتها ، يمكن للأفكار الخاطئة عن الآخر أن تسقط وتزول ، ويمكن للمفاهيم الصحيحة أن تتحدد وتتبلور ..

٤ – الصور القومية التي يمتلكها المبحوثون عن الدول الأخرى تحكمها اعتبارات متعددة أهمها : الإعجاب بنمط حضاري معين ، يكمن في لاشعور المبحوثين فى الرغبة في احتذائه . ومن ناحية أخرى فالسلوك السياسي للدول الأجنبية إزاء العالم العربي له أهمية كبرى في صياغة الصور القومية الإيجابية والسلبية ..

٥ – من الظواهر السلبية التي كشف عنها البحث سيادة اتجاه « التمركز حول الذات » بالنسبة لكل المجموعات القطرية تقريبا . بعبارة أخرى هناك اتجاه غلاب نحو تمجيد الشعب الذي ينتمي إليه المبحوث واعتباره أفضل الشعوب على الإطلاق . وفي تقديرنا أن هذا الإتجاه بالغ الضرر ، وانعكاساته على قضية الوحدة العربية مباشرة فحين يصبح الشعب الذي ننتمي إليه هو البداية والنهاية ، فمعنى ذلك قصور النظر عن رؤية الإيجابيات في باقي أقسام الشعب العربى . وقد يؤدي هذا الاتجاه ـ إذا ما استمر على ما هو عليه ـ إلى ترسيخ الاتجاهات الإقليمية في وجدان المواطنين العرب ..

٦ ـ وهذا الاتجاه « نحو التمركز حول الذات » لو تعمقنا البحث لأدركنا أنه في الواقع محصلة سياسات تعليمية واعلامية وثقافية تتبعها الدول العربية في الوقت الراهن .

وقد كشفت بعض البحوث التي أجريت على الإذاعات العربية على سبيل المثال ، أن

هذه الإذاعات تكاد أن تكرس الإنفصال القائم ولا تعمل من أجل قضية الوحدة ..

وردت هذه النتيجة الهامة في البحث الذي نشرته الكاتبة المصرية ماجدة موريس ونشر بعنوان « الإذاعات العربية وقضية الوحدة العربية » في مجلة المستقبل العربي [٩] وقامت الدراسة التطبيقية على أساس متابعة ما تقدمه نشرات الأخبار في بعض الإذاعات التي تيسر للباحثة الاستماع إليها على مدى شهر كامل هو ابريل (نيسان) ١٩٧٨ ..

وخلصت الباحثة إلى النتائج الرئيسية التالية :

١ – لم تعد القضية القومية العربية تعتمد على أساس واحد في النظر إليها ، وإنما أصبحت اجتهادات وتفسيرات مرتبطة بفلسفة الحكومات القائمة ..

٢ – الإنعزال والإنغلاق إلى الداخل ومحاولة من كل دولة للسيطرة الاعلامية على عقل المستمع ..

٣ ـ الإنقسام الصريح الذي انتهت إليه الإذاعات العربية . تتجه بعض الأقطار إلى العالم الغربي ، ويتجه بعضها إلى المعسكر الشرقي ، مع وجود أقطار أخرى تحاول بقدر الإمكان أن تتبع الطريق الوسيط ..

٤ – العداء الصريح بين هذه الإذاعات ، والذي وصل إلى حرب اعلامية مبنية بوضوح شديد على الاتجاه السياسي الذي يسود كل قطر ، والذي يتحول إلى نقمة على المستمع العربي بسبب انتفاء الموضوعية أمام الرغبة في التشهير السياسي بالمخالفين ..

٥ – تحاول بعض الإذاعات العربية تغييب القضايا القومية عن ذهن المستمع وبالتحديد قضية الثورة الفلسطينية ، ونقل القضايا العربية عامة إلى الدرجة الثالثة من الاهتمام ، والعمل على تقريب اهتمام المستمع إلى قضايا خارجية تتعلق بالعالم الغربي الذي تأخذ اخباره المحل الأول من الاهتمام ..

٦ – هناك إذاعات تعطى القضايا العربية المكانة الثانية من أخبارها .. نوع آخر من تغييب وعي المستمع عن القضايا العربية القومية لأنه يبرز المحليات .

تضخيم الذات السياسية للحكم القائم ..

هذه النتائج الهامة التي خلص إليها هذا البحث ، يمكن أن تتكرر لو درسنا بشكل نقدى السياسات الثقافية التي تتبعها الدول العربية وكذلك السياسات التعليمية ..

والخلاصة أنه ما زالت أمامنا أشواط طويلة علينا أن نقطعها بالبحث العلمي ، وبالتخطيط السياسي والثقافي والتعليمي حتى تتحقق الوحدة العربية الشاملة [١٠] ..

الهوامش

(١) اعتمدنا في هذا التقسيم على :
سنتابولي وزغل (بالفرنسية) ، الأمة والقومية والدولة القومية في العالم العربي ، منشور في : **ملتقى حول الذاتية الثقافية والضمير القومي داخل المجتمع التونسي** ، ١٨ - ١٩ مارس ١٩٧٤ ، ٦٥ - ٧١ .

(٢) راجع بهذا الصدد :
- عبد العزيز الدوري ، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** ، بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر ، ١٩٦٩ .

- سمير أمين (بالفرنسية) ، **الأمة العربية : القومية وصراع الطبقات** ، باريس : ميثوى ١٩٧٦ .
(للكتاب ترجمة عربية أعدها كميل قيصر داغر ، بيروت دار ابن رشيد للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ .

- أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، ندوة جمعية الخريجين ، ٧ - ١٢ ابريل ١٩٧٤ ، جماعة الكويت ، ١٩٧٥ .

(٣) انظر بهذا الصدد :
السيد يس ، الشخصية العربية بين المفهوم العربي والمفهوم الإسرائيلي ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ، ١٩٧٣ .

(٤) انظر بهذا الصدد :
Le Vine, R.A., Socialization? soical structure and intersocietal Images, in : Kelman, H (Editor), International Behavior, N.Y.:, Holt, Rinehart and Winston, 1966,43- 69.

(٥) انظر بهذا الصدد :
De Sola Pool, I., Effects of cross- national contact on national and International Images, in: Kelman, op. cit., 104 - 129

(٦) انظر بهذا الصدد :
Deutch, K.W., and merrit, R.I., Effects of events on national and International Images, in: Kelman, op. cit, 130 - 186

(٧) انظر بهذا الصدد :
Janism I.L. and Smith, M.B., Effects of Education and persuasion on national and International Images, in: Kelman, op. cit., 188 - 235.

(٨) يجرى في الوقت الراهن إعداد بحث في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالقاهرة عن « اتجاهات المصريين العاملين في البلاد العربية إزاء البلاد التي عاشوا فيها » وسيعد للنشر قريبا .

(٩) ماجده موريس ، الإذاعات العربية وقضية الوحدة العربية ، مجلة **المستقبل العربي** ، عدد ٨ ، ١٩٧٩ ، ١١٠ - ١٢٤ .

(١٠) انظر بصدد التخطيط التعليمي والتربوي وتأثيره الحاسم في قضية الوحدة العربية

- سعدون حمادي ، **الوحدة الثقافية والتعليم : ملاحظات أولية** ، المستقبل العربي المصدر السابق ، ٤٦ - ٥٢

- عزيز حنا ، **مطالب الوحدة العربية على التعليم** ، مجلة المستقبل العربى ، العدد السابق ٥٣ - ٧٠ .

- مسارع الراوي ، **العمل التربوي العربي المشترك ودور المنظمات العربية** ، مجلة المستقبل العربي ، العدد السابق ٧١ - ٩٤ .

- محمود محمود ، **الخطوط الرئيسية لإستراتيجية تطوير التربية العربية** ، مجلة المستقبل العربي ، العدد السابق ، ٩٥ - ١٠٩ .

الفصل السادس

خطاب النخبة السياسية

تحولات الخطاب القومي العربي

موضوع النظام العربي ومستقبل جامعة الدول العربية ، كثرت فيه الدراسات والبحوث . والواقع ان التراث الخصب الذي تحت أيدينا لا يزخر فقط بالاجتهادات الأصيلة ، ولكننا نجد فيه تضاربا شديدا في رؤية النظام العربي وتشخيص مشكلاته والتنبؤ بمستقبله ، بدءا من تعريف النظام العربي ذاته وتحديد ملامحه وابراز قسماته ، إلى التباين الشديد في تشخيص مشكلاته ، إلى الخلاف الجذري حول استشراف مستقبله .

ومع ذلك يمكن القول إنه مما تفخر به الجماعة العلمية العربية ، أن البحث عن مشكلات النظام العربي لم يعد حكرا كما كان من قبل على الباحثين الأجانب ، الذين كانوا بخطابهم الاستشرافي ، بكل ما يحفل به من تحيزات تمليها مصالح شتى ، يؤثرون على وعينا بمشكلاتنا ، من خلال التضخيم من السلبيات ، والتركيز على عوامل التناقض والخصوصية والتهوين من عوامل التشابه ، ونفي قدرة الأمة العربية على تبني مفهوم متجانس للعالم .

انتهى هذا العهد ، ونشأ جيل من علماء السياسة العرب ، الذين مارسوا البحث في موضوع النظام العربي ، مطبقين مناهج علمية دقيقة ، ولكن أهم من ذلك تبنيهم رؤية قومية ملتزمة ، لم تمنعهم في كثير من الأحيان من الموضوعية الواجبة ، ولا من ممارسة النقد والنقد الذاتي أحيانا .

ويمكن القول إن اتجاهات البحوث العربية في العقود الأخيرة ، تركزت على ثلاثة موضوعات رئيسية وهي إن كانت مترابطة ، إلا أنها متمايزة في نفس الوقت .

أولا : بحوث عن الجامعة العربية وتقييم دورها وقياس فاعليتها في مجال العمل العربي المشترك ، ومناقشة سبل تعديل ميثاقها وتطوير مؤسساتها وتحديثها .

ثانيا : بحوث عن النظام العربي ، نشأته ومراحل تطوره وأزماته ومستقبله .

ثالثا : بحوث عن استشراف مستقبل الوطن العربي ، مع تركيز واضح على قضية التجزئة والوحدة .

في كل ميدان من هذه الميادين ، سنجد أعمالا علمية أصيلة ، سواء اتخذت شكل كتب متكاملة أو صورة دراسات منشورة ، أو أوراق قدمت في ندوات .

وليس غريبا أن يستقطب النظام العربي ومشكلاته اهتمام الباحثين الأفراد ومراكز الأبحاث المتخصصة فهو قضية الحاضر والمستقبل . في عالم يتطور بسرعة ، على أساس من التكتلات الإقليمية الكبرى ، في ظل الثورة العلمية والتكنولوجية التي تفرض بذاتها وبحكم قوانين حركتها ضرورة تغيير الهياكل السياسية على المستوى القطري والإقليمي والعالمي . ومن هنا يصبح بحث حاضر ومستقبل النظام العربي مسألة جوهرية . وأحيل هنا إلى الكتاب الهام للدكتور عبد المنعم سعيد « العرب ومستقبل النظام العالمي » [1] ، ولذلك لم يكن غريبا ان كان « النظام الإقليمي العربي : الوضوع الراهن والتحديات المستقبلية » هو موضوع المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول ، الذي نظمه مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، بالاشتراك مع مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية بعمان في الفترة من ١٥ - ١٧ سبتمبر ١٩٨٧ ، والذي قدمت فيه ونوقشت أوراق بحثية هامة . [2]

وقد عدنا مرة ثانية في المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني الذى انعقد في القاهرة من ٨ - ١٠ يناير ١٩٨٩ لمناقشة « النظام العربي في بيئة دولة متغيرة » ، [3] تأكيدا للأهمية القصوى للموضوع .

نحن اذن أمام موضوع محوري ، تعددت فيه اجتهادات الباحثين ، وتنوعت فيه اختيارات القيادات السياسية العربية ، غير إننا وصلنا هذا العام إلى مرحلة حاسمة من مراحل تطور النظام العربي ، بعد نشوء مجلس التعاون العربي ، وقيام اتحاد المغرب العربي ، بالإضافة إلى مجلس التعاون لدول الخليج العربية .

من هنا ثارت التساؤلات حول ما هو مستقبل جامعة الدول العربية في ضوء هذا التطور الذي كرس نمطا إقليميا في التوحد ، ولعل هذا هو الذي جعل جميل مطر يتساءل في مقال له نشر بالأهرام : جامعة للدول العربية أم جامعة للأقاليم العربية ؟ [4]

إلى أين يمضي النظام العربي ؟ وما هي الدوافع التي جعلت التطور ينحو إلى هذه التكتلات الإقليمية بدلا من الدفع عن طريق العمل العربي المشترك من خلال جامعة الدول العربية ، وهل يعد ذلك التطور رافدا يصب في مجرى الوحدة العربية ، أم هو انحراف أصيل عنها ؟ هذه هي الأسئلة التي سنحاول بإيجاز أن نصوغ اجابات عنها .

ولو أردت أن أجمل الفكرة الأساسية التي يقوم عليها بحثي لقلت إننا نمر بلحظة تاريخية فارقة نشهد فيها نهاية الخطاب القومي التقليدي وبداية صعود الخطاب القومي الوظيفي . وأنا حين أتحدث عن الخطاب فأنا أعني في الواقع نسقا مترابطا من المقولات ونوعية محددة من الممارسات في نفس الوقت . [5]

تأتي نهاية الخطاب القومي التقليدي بعد مرحلة مر فيها هذا الخطاب بأزمة خانقة على صعيد الفكر والممارسة معا . وقد عبر عن هذه الأزمة - وخصوصا في سنوات التردي والإنهيار التي أعقبت هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ - عديد من المثقفين العرب ، ربما كان أبلغ

تعبير عنها شهادات عينة كبيرة منهم نشرت في كتاب « المأزق العربي » الذي نشره مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام بالاشتراك مع منتدي الفكر العربي في عمان وحرره لطفي الخولي . (٦)

ولعل من أبلغ التعبيرات عن قلق المثقف القومي العربي الملتزم بتحديات الثمانينات بالنسبة للنظام العربي تعليق المؤرخ والمفكر القومي الكبير قسطنطين زريق على بحث جميل مطر الذي قدم في ندوة جامعة الدول العربية : « الواقع والطموح » والذي كان عنوانه « الجامعة العربية والنظام الإقليمي العربي » .

يقول قسطنطين زريق :

« إن التحدي الأكبر الذي يجابه الأمة العربية في مطلع الثمانينات هو اتجاه أعضاء النظام العربي نحو تمكين القطرية والتكتيكية ... وهو الاتجاه المعاكس لما يفرضه سير الأمة نحو التماسك والتكامل وتنمية قوتها الذاتية التي تكون مرتكزها الأساسي ، فمن هنا يجب أن نبدأ : كيف نقف في وجه هذا الإنعكاس الذي أدى إلى التبعثر العربي ؟

ويضيف :

« إن صد التيار الحاضر ليس من مسئولية جامعة الدول العربية وحدها ، وإنما هو أيضا ، وفي المقام الأول ، من مسئولية أعضائها .. »

« إن هذه المسئولية يشارك فيها أيضا المواطنون العرب في ديارهم جميعا ، ولكن من الملاحظ إن قدرة هؤلاء المواطنين تخف يوما بعد يوم . وهنا التحدي الخطير الثاني في مواجهة الثمانينات ، ذلك إن سلطة الأنظمة الحاكمة في الترغيب والترهيب تتصاعد في كل بلد عربي . هناك الاغراءات المالية والسلطوية من جهة ، وأساليب الدعاوي المتشددة نفاذا وانتشارا من جهة أخرى ، ولا ننسى وسائل المنع والقمع وتقييد حرية القول والفكر والعمل وما إليها » .(٧)

وهكذا يضع قسطنطين زريق يده بنفاذ عميق على طرفي المعادلة العربية : الدول القطرية من ناحية والجماهير من ناحية أخرى . الدول القطرية التي تضخمت سلطاتها وتوحشت في مواجهة المجتمع المدني ، هي نفسها التي ستقود عملية الإنتقال من الخطاب القومي التقليدي إلى الخطاب القومي الوظيفي حفاظا على بنائها من الانهيار تحت وطأة العوامل الداخلية والخارجية ، والجماهير التي تضاءل دورها في المشاركة وفي صنع التاريخ .

ولا بد لنا للالمام بتطور النظام العربي الذي المحنا إلى ملامحه البارزة من أن نطل إطلالة سريعة على ملامح الخطاب القومي التقليدي ونحدد مؤشرات الأزمة التي مر بها ، قبل أن ننتقل للحديث عن ملامح الخطاب القومي الوظيفي البازغ .

أولا : الخطاب القومي التقليدي

هناك اجماع بين الباحثين على أن العروبة تمثل المبدأ الذي يصدر عنه الغالبية العظمى من المفكرين العرب ، بالرغم من اختلاف ايديولوجياتهم ، بمعنى أن الإنتماء العربي لغة

وتاريخا وحضارة هو الأساس الذين ينطلقون منه في تحليلاتهم للواقع العربي ، وفي استشرافهم لمستقبله . ومن ناحية أخرى ، فإن الوحدة : تعريفها وكيفية تحقيقها وسبل مواجهة خصومها هي العمود الأساسي للخطاب القومي العربي . (٨)

وإذا أردنا إن نحدد العناصر الأساسية لهذا الخطاب يمكننا ان نحصرها في أربعة موضوعات :

- ضرورة الوحدة العربية
- أنصار الوحدة واعداؤها
- طريق الوحدة العربية
- نظرية الوحدة العربية
- فيما يتعلق بضرورة الوحدة العربية يعتبر بعض الباحثين أن أقوى تعبير سياسي عنها نجده لجمال عبد الناصر في الميثاق حيث يقول :

« إن الأمة العربية لم تعد في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها ، لقد جاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته ، يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير » .

وترجع أهمية هذا النص إلى أنه يجمع في فقرة واحدة بين الأسباب الثلاثة الكبرى التي يرجع إليها المثقفون القوميون العرب في كتاباتهم وهي اللغة والتاريخ والمصير المشترك . (٩)

ولن نخوض كثيرا في موضوع أنصار الوحدة وأعدائها ، يعنينا على وجه الخصوص فيما يتعلق بطريق الوحدة العربية أن الخطاب القومي التقليدي يأنف من القول بتحقق الوحدة العربية عن طريق التعاون والتكامل بين الدول العربية ، لانه يدين القطرية (أي التجزئة) في تلك الدول ، ولعل أبرز ما يعبر عن هذا الرفض الانتقادات التي يوجهها المثقف العربي القومي للمبدأ الذي يقضي بجواز قيام الوحدة العربية على أساس المصالح المادية الأولى وهي المصالح الاقتصادية للبلاد العربية . فهذا المفهوم يعد « نقيضا لنظرية الدمج السياسي التي تقول بالاتحاد السياسي أولا ، أي بإقامة رئاسة واحدة وسلطة تنفيذية وتشريعية وقضائية واحدة ، تعالج جميع القضايا السياسية والاقتصادية والمالية والعسكرية والاجتماعية الأساسية التي تواجه الأجزاء المساهمة في الوحدة وتخلق هي نفسها الأجهزة الضرورية في هذه القطاعات كقاعدة وأساس للاتحاد أو الوحدة .

هكذا ذهب مثلا أحد أبرز ممثلى الخطاب القومي التقليدي نديم البيطار في كتابه : النظرة الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية (منشورات معهد الإنماء العربي ١٩٧٨ ، بيروت ، ص ٩) (١٠) .

وفي نفس الاتجاه يسير علي الدين هلال حين يرفض رفضا قاطعا المدخل الوظيفي للوحدة ، والذي يركز على التنسيق والتكامل الاقتصادي ، وهو يقرر في بحثه « ميثاق الجامعة

العربية بين القطرية والقومية ، الذي قدم لندوة « جامعة الدول العربية : الواقع والطموح » (١١)

« نحن لا نعتقد في صحة هذا الاتجاه الوظيفي بالنسبة للبلاد المتخلفة عموما وللبلاد العربية خصوصا ، وإنه يفترض عددا من المسلمات النظرية التى لايمكن التسليم بها وانطلاقا من الخصوصية المزدوجة للدول العربية باعتبارها بلادا متخلفة من ناحية وباعتبارها عربية من ناحية أخرى يمكن اثارة الملاحظات التالية على النظرية الوظيفية :

١ - هناك أولا ملاحظة تاريخية وهي ان انتقال العملية التكاملية من المجال الفني إلى المجال السياسي لم يحدث بالشكل الذي توقعه أنصار المدرسة حتى في التجربة الأوروبية .

٢ - هناك ثانيا نقد نظري لواحدة من أهم المسلمات الوظيفية وهي اعتبارها المصالح الاقتصادية وتبادل المنافع المادية الأساس الجوهري للعملية التكاملية ، ذلك إن قيام التكامل على أساس اقتصادي فحسب يضع له حدودا لا يتجاوزها ،... ونجاح التكامل يتطلب الالتزام السياسي ووجود الإرادة السياسية .

٣ - وينقلنا هذا ثالثا إلى نقد مسلمة وظيفية أخرى ، وهي التمييز بين جوانب سياسية وأخرى فنية .

٤ ـ يضاف إلى ذلك خصوصيتان عربيتان : الأولى : الطابع القومي للعلاقات العربية ، وهو الأمر الذي يعطى للعملية التكاملية بين البلاد العربية طابعا سياسيا مباشرا ، والثانية طبيعة التحديات التي تواجهها البلاد العربية ، وهي ذات مضمون سياسي مثل التحدي الإسرائيلي الصهيوني ، وتحدي التبعية ، وتحدي التنمية الشاملة والاختيارات الاجتماعية المرتبطة بها ، وتحدي الشرعية والاستقرار السياسي ، ومن شأن هذه التحديات أن تضع الاعتبار السياسي كمحدد رئيسي للعملية التكاملية .

ويضيف : « إن التكامل العربي والوحدة العربية أمر سياسي في المقام الأول ، وهناك أولوية للاعتبارات والإلتزام السياسي في تحقيقه نتيجة للسمة القومية التي تتصف بها العلاقات العربية ، وأي طريق آخر - اقتصادي أو اجتماعي - في غياب الإلتزام السياسي قد يوجد بعض أشكال العمل المشترك .. ولكنه يتم في إطار التجزئة القائمة دون أن يضع الأساس لخطوة أكثر تقدما . والقضية ليست المفاضلة بين الثورية والتدرجية ولكن هل يمكن تحقيق الأهداف القومية وحل التناقض بين القومية والقطرية نتيجة عملية فنية يقودها المتخصصون والفنيون وحسب ، أم إنه بالضرورة وفي المقام الأول ثمرة عمل سياسي والتزام قومي يضطلع به المثقفون والحكام » .

نعتبر هذا النص من أوضح نصوص الخطاب القومي التقليدي في رفضه للمدخل الوظيفي للوحدة ، وتشبثه بالمدخل السياسي .

مسار النظام العربي في مراحل تطوره المختلفة :

لقد ذكرنا من قبل أن استخدامنا لمفهوم الخطاب لا يقتصر على المقولات الفكرية وإنما يشمل الممارسة في نفس الوقت .

فماذا عن ممارسة الخطاب القومي العربي التقليدي ؟

يقصر المجال بطبيعة الحال عن تتبع مسار النظام العربي منذ نشأته حتى الآن ، وأحيل في ذلك إلى مجموعة من البحوث الممتازة من أهمها كتاب علي الدين هلال وجميل مطر « النظام الإقليمي العربي » (١٢) ، وبحث جميل مطر : « الجماعة العربية والنظام الإقليمي العربي وتحديات الثمانينات » (١٣) ، والذي يحدد مراحل تطور النظام فيما يلي :

مرحلة النشأة ، ومرحلة التفاعلات الحادة ، ومرحلة انفجار الثروة والفقر ، وأخيرا مرحلة التبعثر . وبحث أسامة الغزالي « النظام العربي تحت التهديد » (١٤)الذي قدم للمؤتمر الاستراتيجي الأول في عمان والذي يفرق بين مرحلة النشأة وسماتها ، ثم مرحلة فعالية النظام العربي ١٩٥٥ – ١٩٧٥ « النظام العربي ومقاومة التهديد ، ثم النظام العربي والتراجع أمام التهديد ابتداء من عام ١٩٧٥ .

وبغض النظر عن التفاصيل المتعددة في مسار النظام العربي ، فيمكن القول ان الخطاب القومي العربي التقليدي وخصوصا بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ قد تراجع بالنسبة لنقطتين جوهريتين :

ـ النقطة الأولى هي المدخل السياسي للوحدة ، وخصوصا صورة الوحدة الإندماجية ، ولعل تجربة فشل الوحدة المصرية السورية قد أثرت على مصداقيته في هذا المجال ، بالإضافة إلى اضطراره إلى التخلي عن دعاويه فيما يتعلق بالقوى التقدمية والقوى الرجعية في الوطن العربي ، تحت ضغط الهزيمة ، واضطراره إلى القبول بالمدخل الوظيفي في صورة المساعدات المالية والدعم من قبل الدول المحافظة .

النقطة الثانية وتتمثل في عملية شاقة وطويلة ، تمت من خلالها إعادة صياغة الموقف التقليدي من إسرائيل ، والذي عبرت عنه بشكل بليغ ، لاءات الخرطوم الثلاثة ، والذي سقط تماما في لحظة كامب دافيد ، ونشأ بديلا عنه موقف جديد ، ربما تعبر عنه منظمة التحرير الفلسطينية اليوم أبلغ تعبير ، في استعدادها . للاعتراف بالدولة الإسرائيلية ، في إطار اتفاقية سلام ركنها الأساسي الإعتراف بالدولة الفلسطينية .

أزمة النظام العربي الراهنة :

انعكست أزمة الخطاب القومي العربي التقليدي على النظام العربي ذاته ، بحكم وحدة الفكر والممارسة ، وقد لخص غسان سلامة ببراعة المشكلات المختلفة التي يواجهها النظام العربي في بحثه « الجامعة والتكتلات العربية » (١٥)المقدم لندوة جامعة الدول العربية : الواقع والطموح « في بروز عدد من المشكلات المحورية التي صاغها في شكل تناقضات :

١ – المفهوم القومي في مواجهة المفهوم الديني .

ويقصد الاتجاه العربي في مواجهة الاتجاه الإسلامي .

٢ – المفهوم القومي في مواجهة المفهوم الإقليمي .

ويقصد التناقض بين النظام العربي والنظام الشرق أوسطي .

٣ – المفهوم القومي في مواجهة المفهوم المحلي

ويقصد بالمحلي هنا التجمعات العربية الوسيطة (كمجلس التعاون الخليجي ، ومجلس التعاون العربي ، والاتحاد المغاربي) .

٤ – المفهوم القومي في مواجهة المفهوم السياسي

ويقصد به سياسة المحاور السياسية العنيفة التي تنشأ داخل النظام .

من كل هذه الجدليات الأربعة أثبتت الممارسة أن جدلية القومي في مواجهة المحلي بتعبيرات غسان سلامة ، أصبحت هي الجدلية الأساسية التي تفعل فعلها في الوقت الراهن على حساب كل الجدليات السابقة ، ويكشف عن هذا انشاء مجلس التعاون الخليجي والاتحاد المغربي .

وقد يرد ذلك إلى نهاية الخطاب القومي العربي التقليدي وبزوغ الخطاب القومي العربي البراجماتي والوظيفي .

ومن ناحية أخرى يحدد محمد السيد سعيد في بحثه الممتاز الذي قدم إلى المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني وعنوانه « هياكل العمل العربي المشترك : تجاوز أزمة النظام العربي » (١٦) ، مشكلات هذا النظام في ثلاث فجوات رئيسية في بنية النظام العربي وهي :

١ – فجوة التراضي :

والمقصود بها هو وجود خلافات عميقة في التوجهات الاستراتيجية والإجرائية بين دول عربية رئيسية نحو عدد من القضايا الجوهرية ، الأمر الذي يقود إلى شلل في المؤسسة الرئيسية للنظام العربي : أي الجامعة العربية .

٢ – فجوة الالتزام :

ويعرفها بالمدى الكبير بين ما تعهدت به ووافقت عليه الدول العربي والأعضاء في الجامعة ، وتنفيذ هذه التعهدات سواء كانت قد دارت مؤتمرات القمة أو مجلس الجامعة .

٣ – فجوة الفعالية :

وهي عجز النظام العربي ذاته عن مقابلة المهام والتحديات المطروحة عليه في إطار المستوى الراهن من التعهدات ، وحتى لو تم تنفيذها بسبب عدم كفاية القوة والجهود الجماعية المتضمنة لتحقيق أهداف النظام بنجاح والتغلب على التحديات والعوائق التي تواجهه ، وخاصة في ميدان الأمن القومي العربي .

ثانيا : الصراع بين الخطاب القومي التقليدي والخطاب الوظيفي البازغ

دار في السنوات الأخيرة صراع عنيف بين الخطاب القومي التقليدي والخطاب الوظيفي البازغ . وقد تمحور الصراع حول عدد من القضايا الجوهرية أهمها على الإطلاق الجدل حول :

ـ دور الدولة القطرية وهل هو سلبي أو ايجابي في نطاق النظام العربي ، وحول فشلها أو نجاحها في اداء الأدوار المنوطة بها .

ثم النقطة الجوهرية وهي كيفية تحقيق الوحدة العربية ، وخصوصا بين أنصار المدخل السياسي وخصومهم أنصار المدخل الوظيفي .

ويمكن القول إن « هجاء » الدولة القطرية تقليد مشرقي أكثر منه تقليد مغربي في تقاليد الخطاب القومي العربي التقليدي ، فليس لدى المفكرين المغاربة – لأسباب شتى – هذا الاستعداد الدائم للانقضاض على الدولة القطرية كما هو الحال بالنسبة للمثقفين المشارقة . ويكفي أن نطالع الكتاب الهام الذي حرره فهد الفانك بعنوان « الدولة القطرية وامكانيات قيام دولة الوحدة العربية »[١٧] ، والذي استطلع فيه أراء ثمانية عشر مثقفا عربيا مشرقيا ومغربيا ، فسنجد إجابة ذات دلالة بالغة للدكتور علي أومليل المفكر المغربي .

قال ردا على السؤال الأول ومضمونه :

الدولة القطرية في الوطن العربي يرفضها علنا الحاكمون والمحكومون ، ومع ذلك تزداد قوة ورسوخا ، فما هي نقاط القوة التي تبرر صمود واستمرار الدولة القطرية ؟

كانت إجابة أومليل هكذا وأنا أقتبس :

« هذا السؤال من الأسئلة التي « توجه » الجواب ، أي تحاول جر الجواب إلى مجال تصورها ، إذ هناك تصور محدد يضمره السؤال ، ابتداء من المفهوم المستعمل وهو « الدولة القطرية » وهي تعني فيما تعنيه إنها نظام سياسي تقهقري ، ناتج عن تجزئة وقعت في كيان سياسي أكبر ، ينبغي إذن البدء بالسؤال نفسه ؟ مالذي يبرر – تاريخيا وواقعيا – أن جميع الدول القائمة في البلاد العربية كلها « قطرية » « تجزيئية » لذا فإني أختار استعمال مصطلح « الدولة الوطنية » بدل الدولة القطرية مع ملاحظتين أساسيتين :

أولا : إن استعمال مفهوم الدولة القطرية يجعل هذه الأخيرة على نحو من الأنحاء فاقدة للشرعية .

ثانيا : إن الحديث عن « الدولة الوطنية » لا يعني بالضرورة إنها بشروطها القانونية والمؤسسية والحقوقية موجودة فعلا على الساحة العربية .

لذا فإن الأخطر أن الفكر القومي لم يعن حقيقة بقضية الدولة الوطنية بمفهومها المؤسسي والحقوقي ، بل ظل يفكر بالدولة القطرية ، فيكتفي بالطعن في شرعية الدولة القطرية أي كل دولة قائمة على الساحة العربية وكانت النتيجة أن الفكر القومي – رغم إيجابياته النضالية

الكثيرة – أغفل قضية الدولة الوطنية ، كمؤسسات ، كدولة القانون والحقوق ، كأداة لتحديث نظام السياسة وتطوير علاقات المواطنين وحقوق الإنسان ، بل قد أذهب الى القول بإنه لم يكن لديه تصور واضح لما ينبغي أن يكون عليه نظام دولة الوحدة الكبرى ، وعليه أرى إنه ليست الدول الوطنية ، هي التي تزداد قوة ورسوخا بل إنها كدولة مؤسسات وحقوق إما هاشة الوجود ، أو غير موجودة على الإطلاق في بلداننا . (١٨)

هذا مجرد مثل لاختلاف المنظور المغربي عن المنظور المشرقي في تقييم الدولة القطرية .

غير أن أعنف معركة تدور الآن بين الخطاب القومي العربي التقليدي والخطاب العربي الوظيفي ، تدور حول أسلوب تحقيق الوحدة العربية ، وأهمية المعركة أنها لا تدور في فراغ نظري ، بل هي بصدد سلوك محدد ، يتمثل في إنشاء الاتحاد المغربي .

كان لا بد للخطاب القومي العربي التقليدي أن يعبر عن رأيه في هذا التيار الإقليمي الآخذ في التصاعد ، ونعني إنشاء مجلس التعاون الخليجي ، ثم إنشاء مجلس التعاون العربي ، وإنشاء الاتحاد المغربي .

اختار أحد أبرز ممثلي الخطاب القومي التقليدي نديم البيطار الاتحاد المغربي مجالا لهجومه العنيف . فقد سارع بنشر مقالة في مجلة اليوم السابع وعنوانها : الوحدة المغاربية : مشروع مثالي فاشل ، . (١٩)

ولقد لخص فيها المقولات المعروفة للخطاب القومي العربي التقليدي ، غير أنه عرض أيضا لنظريته في الوحدة العربية ، بما تتضمنه من القوانين التي كشف عنها ، وهو يقرر أنه اكتشف ثلاثة قوانين أساسية كانت تعيد ذاتها في شكل رتيب في تجارب الوحدة الناجحة ، وتكون غائبة في التجارب الفاشلة ، وهذه القوانين هي :

أولا : وجود الإقليم – القاعدة – أي وجود إقليم بين الأقاليم المدعوة إلى الاتحاد ، يقود عملية التوحيد السياسي ، ويرتبط به العمل الوحدوي عبر المجتمع المجزأ أو الكيانات السياسية المستقلة ، أو الكيانات السياسية المستقلة التي تسعى إلى تحقيق وحدتها .

ثانيا : مخاطر وتحديات خارجية مباشرة تولد ضغوطا حادة ملحة على مجتمعات أو كيانات في توحيد امكانياتها في التصدي لها .

ثالثا : سلطة مشخصة تستقطب ، كرمز ، المشاعر والتطلعات الوحدوية وهي سلطة كانت تعترف أساسيا بقيادة الإقليم القاعدة .

ويضيف البيطار أنه اكتشف أيضا ١٨ قانونا ثانويا .

ويخلص إلى حكمه النهائي أن هذه القوانين الثلاثة غير متوافرة للمشروع الجديد ولهذا ليس من الممكن تحويله من تصور إلى واقع ، وبالتالي فإنه سيضاف إلى قائمة المشاريع الوحدوية الأخرى الفاشلة .

وسرعان ما اشتعلت المعركة ، فرد عليه محمد عابد الجابري ، بمقال « الإقليم القاعدة ، مقولة غير علمية وغير اجرائية » .

كما شارك في النقاش محمد مزالي بمقال بعنوان : « الوحدة المغاربية تتحقق بالديمقراطية بعيدا عن الإقليم القاعدة والزعيم الملهم ، ولم يتوان البيطار في دفاعه المجيد عن مقولات الخطاب القومي العربي التقليدي عن الرد ، فنشرمقالتين بعنوان : « نقد الجابري لفكرة الإقليم القاعدة .. نقد اعتباطي وغير علمي » والأخرى بعنوان الجابري هو « الإعرابي » داعية التراضي الأخلاقي » (٢٠)

والمعركة ما زالت مستمرة حول الأسلوب الأمثل لتحقيق الوحدة العربية ، غير أن السؤال الأهم : هل سيتاح للخطاب القومي العربي الوظيفي البازغ ان يكون هو الخطاب السائد في العقود القادمة ؟

ثالثا : مستقبل الخطاب القومي العربي الوظيفي

للإجابة على هذا السؤال لا بد بالإضافة إلى ما رصدناه من فشل الخطاب القومي العربي التقليدي في التصدي لمسألة الوحدة الإندماجية الشاملة ، والتمسك بصيغته المبدئية إزاء الدولة الإسرائيلية ، أن نرصد اتجاهات الرأي العام ، الذي كثيرا ما نهمله في تحليلاتنا مؤثرين عليه تحليل سلوك النخبة سياسية كانت أو ثقافية .

في بحث أجريناه في إطار مركز دراسات الوحدة العربية عن « اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة (٢١) توصلنا إلى النتائج التالية في ضوء إجابات المبحوثين في أكثر من ١٣ دولة عربية :

(أ) أصبحت آمال الوحدة العربية أكثر « واقعية » مما كانت عليه خلال خمسينات هذا القرن ، فإلى جانب الإعتقاد بأن « الوحدة الإندماجية » مسألة صعبة التحقيق في الوقت الراهن وبالتالي فإن الشكل الفيدرالي للوحدة أكثر إتساقا مع المرحلة الحاضرة وفي المستقبل القريب ، هناك مقولة ترددت في السنوات الأخيرة حول صعوبة تحقيق توحيد شامل لكل الأقطار العربية دفعة واحدة ، حتى لو كان هذا الاتحاد فيدراليا وليس اندماجيا .

(ب) ادراك الرأي العام العربي عدم جدوى وربما عدم إمكانية توحيد أجزاء الوطن العربي الكبير بسلاح العنف : فالأغلبية تعي أن عصر التوحيد القومي بقوة السلاح قد مضى وربما لن يعود ، وبالتالي فهي أكثر قوة ورغبة في تفضيلها الطريق الديمقراطي الذي يسمح بأوسع وأعمق تعبير للجماهير العربية في المشاركة في إنجاز الوحدة .

(جـ) وصول هذا الرأي العام مرحلة « تجاوز الرومانسية المفرطة في نظرته للمسائل القومية وقضية الوحدة ، فهناك قطاع متزايد ينظر للوحدة كوسيلة للتنمية القطرية ولتلبية الطموحات الفردية في مستقبل مادي أفضل ، إلى جانب ما تحققه من مزايا معنوية واستراتيجية للأمة العربية ككل » .

ولا يخفى أن هذه النتائج تتعارض مع مسلمات الخطاب القومي العربي التقليدي وتنحاز

إلى مقولات الخطاب العربي الوظيفي والتي وإن لم تتبلور بعد بشكل متكامل ، إلا أن أهميتها انها نفذت بالفعل إلى مجال التطبيق ، في شكل التكتلات الإقليمية التي ذكرناها .

كيف تم التطبيق ؟

لقد تم في غالبية الحالات من خلال قرارات علوية اتخذتها النخب الحاكمة بتأثير دوافع مختلفة ، غير أنه من اليقين أن الجماهير كانت غائبة عن الصورة .

ومن هنا نعود مرة أخرى إلى سؤال جوهري ، لم يتم طرحه في الفكر القومي العربي بهذا الوضوح إلا في السنوات الأخيرة .

هل يمكن أن تتم الوحدة في إطار غير ديمقراطي ؟ تغيب فيه الجماهير ، ولا يبقى في الساحة سوى الممارسات السلطوية للنخب الحاكمة ؟

لا نعتقد – أيا كان رأينا في سيادة الخطاب الوظيفي في العقود القادمة – إن الممارسة في غياب الديمقراطية الحقيقية يمكن أن تحقق الأهداف المعقودة عليها .

وفي تقديرنا إنه يسود الآن إجماع بين المثقفين العرب ، على أن أي تجمع عربي ، تكاملا أو تنسيقا أو اتحادا أو وحدة شاملة ، لا يمكن له البقاء إن لم يتم على أساس متين من المشاركة الشعبية الفعالة ، في إطار من الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان العربي .

المراجع

(١) عبد المنعم سعيد ، العرب ومستقبل النظام العالمي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ .

(٢) أنظر النظام الإقليمي العربي : الوضع الراهن والتحديات المستقبلية ، أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول ، (عمان : ١٥ - ١٧ سبتمبر ١٩٨٧) ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٨٩ .

(٣) أنظر : النظام العربي في بيئة دولية متغيرة ، أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني ، القاهرة : ٨ - ١٠ يناير ١٩٨٩ ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٩٠ .

(٤) جميل مطر ، جامعة للدول العربية أم جامعة للأقاليم العربية ؟ الأهرام ، ٢٢ / ٢ / ١٩٨٩ .

(٥) نعتمد في تعريفنا للخطاب على أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو المتعددة ، وخصوصا في كتابه المعروف ، أركيولوجية المعرفة .

(٦) لطفي الخولي (محرر) المأزق العربي ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ومنتدى الفكر العربي وصفحة الحوار القومي ، القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٨٨ .

(٧) قسطنطين زريق ، تعقيب ، في جامعة الدول العربية ، الواقع والطموح ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ ، ٩١٠ - ٩١٦ .

(٨) نعتمد في تحديد سمات الخطاب العربي القومي التقليدي على الدراسات الممتازة التالية : سعيد بن سعيد ، العقل العربي والوحدة : نهاية الخطاب الكلاسيكي ، الوحدة السنة الرابعة ، العدد ٤٦ / ٤٧ ، أغسطس ١٩٨٨ ، ٤٥ - ٨٥ .

(٩) سعيد بن سعيد ، المرجع السابق .

(١٠) نديم البيطار ، النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية ، مذكور في : سعيد بن سعيد ، المرجع السابق .

(١١) علي الدين هلال ، ميثاق الجامعة العربية بين القطرية والقومية ، أعمال ندوة : جامعة الدول العربية : الواقع والطموح ، مرجع سابق ، ٧٧ - ١٩٢

(١٢) جميل مطر ، علي الدين هلال ، النظام الإقليمي العربي ، دراسة في العلاقات السياسية العربية ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ .

(١٣) جميل مطر ، الجامعة العربية والنظام الإقليمي العربي وتحديات الثمانينات ، في ندوة جامعة الدول العربية : الواقع والطموح ، مرجع سابق ، ٨٨٧ - ٩٠٧ .

(١٤) أسامة الغزالي ، النظام العربي تحت التهديد ، أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول ، مرجع سابق ، ٢٣٥ - ٢٨٠ .

(١٥) غسان سلامة ، الجامعة والتكتلات العربية ، في ندوة : جامعة الدول العربية : الواقع والطموح ، مرجع سابق ، ٧٧١ - ٨٠٤ .

(١٦) محمد السيد سعيد : هياكل العمل العربي المشترك : تجاوز أزمة النظام العربي ، في أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني ، (تحت الطبع) .

(١٧) فهد الفانك (محرر) . الدولة القطرية وامكانيات قيام دولة الوحدة العربية ، عمان : منتدى الفكر العربي ١٩٨٩ .

(١٨) علي أومليل ، المرجع السابق .

(١٩) نديم البيطار ، الوحدة المغاربية : مشروع مثالث فاشل ، مجلة اليوم السابع ، ٢٦ ديسمبر ، ١٩٨٨ ص ٢١ .

(٢٠) راجع المقالات التالية :
ـ محمد عابد الجابري ، الإقليم القاعدة : مقولة غير علمية وغير اجرائية ، مجلة اليوم السابع ، العدد ٢٢٩ .

ـ محمد مزالي - الوحدة المغاربية : تتحقق بالديمقراطية بعيدا عن الإقليم القاعدة والزعيم الملهم ، مجلة اليوم السابع ، ٢٢ يناير ١٩٨٩ ، ١٦ - ١٧ .

نديم البيطار ، نقد الجابري لفكرة الإقليم القاعدة نقد اعتباطي وغير علمي ، مجلة اليوم السابع ، ٦ فبراير ، ١٩٨٩ ، ٢٢ - ٢٣ .

ـ نديم البيطار ، الجابري هو ، الأعرابي ، داعية التراضي الأخلاقي ، مجلة اليوم السابع ، ١٣ فبراير ١٩٨٩ ، ٢٠ - ٢١ .

(٢١) سعد الدين ابراهيم ، السيد يسين ، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ١٩٨١ (كتب السيد يسين الفصل السادس : الشعب العربي ، التفاعل الاجتماعي والصور القومية (ص ص ٢٥٥ - ٢٨٢ ، والفصل السابع : الاتجاهات إزاء القضية الفلسطينية والصراع العربي الإسرائيلي (ص ص ٢٨٣ - ٢٣٢) .

الفصل السابع

خطاب الأزمة وأزمة الخطاب
في الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتي

(١)

في الأصول التاريخية للنقد الذاتي العربي المعاصر

لو أردنا أن نتعقب جذور النقد الذاتي لوجدناها في « الموجة الأولى » التي أعقبت الهزيمة العربية في الحرب الصهيونية العربية عام ١٩٤٨ والتي انتهت بإنشاء دولة إسرائيل . ولعل الكتاب النقدي البارز الذي كان علامة على موجة النقد الذاتي التي أعقبت الهزيمة هو كتاب « معنى النكبة » للمؤرخ المعروف الأستاذ قسطنطين زريق والذي صدر في بيروت عام ١٩٤٨ . لقد كان كتاب زريق أول كتاب عربي التفت إلى ضرورة تشخيص أسباب الهزيمة ، وتكمن أهميته أنه لم يقف عند الأسباب العسكرية وحدها ، كما أنه لم يقنع بالتأكيد التقليدي على دور الاستعمار ، ولكنه تطرق إلى الأسباب الحضارية او الاجتماعية والسياسية . لقد ركز زريق على أهمية التغيير الموضوعي لنوع التفكير السائد وأنماط التصرف والسلوك ، ورأى أن دخول العرب العصر الحديث ومشاركتهم فيه تقتضي الاعتماد على التكنولوجيا وفصل الدولة عن الدين ، وتدريب العقل العربي على التفكير العلمي [١] . ولعل ما يلفت النظر هو شيوع استعمال كلمة « النكبة » في الكتابات العربية التي تصدت لموضوع الهزيمة العربية في الحرب الصهيونية العربية . هل كانت هذه إشارة مبكرة إلى أن الخطاب العربي الذي يعكس العقل العربي في هذه المرحلة ، يميل إلى تجاهل الحقيقة ، والإبتعاد عن رد الأسباب إلى أصولها ، ويعجز عن تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية ؟ نعم . لقد أثبتت التطورات اللاحقة إننا في خطابنا المعاصر سرنا على نفس الدرب ، في محاولة يائسة لرد أسباب هزائمنا وخيباتنا إلى عالم ما وراء السيطرة الإنسانية ، حيث يتحكم القدر ، هذه القوة المجهلة الغشوم في تسيير الأمور ، وحيث تنعدم الإرادة الإنسانية ، وتصبح مجرد أدوات يتلاعب بها في معارك المصير . ألم نطلق على هزيمة ١٩٦٧ « النكسة » ، وألم نتحدث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ في بعض ندواتنا عن

---

(١) راجع بصدد استعراض تراث النقد الذاتي العربي المعاصر : شاكر مصطفى ، الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي ، في ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، الكويت ، ١٩٧٥ ، ٣٦ - ٦٨ .

« الأزمة » سواء كانت أزمة تطور حضاري ، أو أزمة فعل سياسي ، وألم يكن العنوان البارز لمجموعة مقالات « الحوار القومي » التي نشرت في جريدة الأهرام التي ضمها كتاب بعد ذلك هو « المأزق العربي » ؟

لقد كانت موجة النقد الذاتي الأولى إذن شعارها « النكبة » ، والتي أدت إلى ظهور كتابات عربية عديدة ، من منطلقات أيديولوجية شتى لتشخيص أسباب هزيمة ١٩٤٨ . وقد دعت هذه الكتابات التي تبنى قيم وسياسات مختلفة ، وأحيانا متعارضة لتجاوز هذه الهزيمة العربية التي أدت إلى إنشاء دولة إسرائيل الصهيونية على أرض فلسطين . انطلقت صيحات تدعو لأهمية الرجوع إلى الدين الصحيح ، مختلطة بصيحات تدعو إلى الاعتماد على ثورية الطبقات العاملة والتضامن الأممي ، بالدعوة إلى تبني التكنولوجيا ، مختلطة بأهمية الليبرالية السياسية وضرورة احترام القيم السائدة في العالم المتقدم .

ظلت هذه الدعوات سابحة في الفضاء السياسي العربي إلى أن ظهرت الانقلابات العسكرية الأولى في العالم العربي ، والتي تتابعت بصورة فوضوية إلى أن جاءت ثورة يوليو ١٩٥٢ والتي كانت تاريخا فاصلا في الممارسة السياسية العربية بين « الانقلاب » و « الثورة » . نعم لقد بدأت كانقلاب عسكري غير أنه سرعان ما تحولت إلى ثورة متبنية البرنامج الاجتماعي النقدى للحركة الوطنية المصرية قبل عام ١٩٥٢ ، هذه الحركة التي ساهمت في صياغة منطلقاتها وأفكارها - رغم تعدد المنابع واختلاف الاتجاهات - كل القوى المصرية من أول الأخوان المسلمين بكتاب مفكرهم البارز سيد قطب عن « العدالة الاجتماعية في الإسلام » إلى الشيوعيين المصريين مرورا بحزب مصر الفتاة الذي تحول ليصبح الحزب الاشتراكي ، إلى يسار الوفد والمستقلين .

ثورة يوليو ١٩٥٢ تاريخ ينبغي أن نقف عنده طويلا في هذا السياق ، لأنها الثورة التي حاولت أن تطبق ما دعا إليه الخطاب العربي في النقد الذاتي بعد هزيمة ١٩٤٨ .

لقد تبلور برنامج الثورة ليكشف عن مجموعة من القيم الأساسية التي دعا لها المثقفون العرب لتجاوز الهزيمة : الحرية للمواطن ، في إطار من الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، واعادة صياغة المجتمع لتنقله من التخلف واللحاق بركب المعاصرة ، وأهم من ذلك الدعوة إلى الوحدة العربية إنطلاقا من ايديولوجية القومية العربية ، التي عرفت أزهى عصورها بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ .

بين الموجة الأولى للنقد الذاتي التي بدأت عام ١٩٤٨ والموجة الثانية التي أعقبت هزيمة يونيو ١٩٦٧ مرت تسعة عشر عاما كاملة ، حدثت فيها تطورات شتى على الصعيد العالمي في المحيط الإقليمي . سقطت نظم عربية ، وقامت نظم أخرى ، وأصبح النفط عاملا أساسيا في السياسة العربية ، ودار جدل وصراع عنيف بين النظم التقدمية والنظم الرجعية ، واشتعلت معارك بالغة الضراوة والعنف بين القوميين والماركسيين ، ثم بين القوميين والقوميين والمراكسيين والماركسيين ، دار كل ذلك في إطار صياغة وتنفيذ المشروع الحضاري القومي الناصري ، الذي شد أبصار العالم العربي كله من المحيط إلى الخليج ، والذي أثر بفعله ايجابا وسلبا على مجمل السياسة العربية ، ثم في لحظة خاطفة ، وبالذات في الساعات الأولى من ٥

يونيو ١٩٦٧ سقط الصرح الشامخ نتيجة هزيمة عسكرية ساحقة لم تكن أبدا في الحسبان .

وهكذا ظهرت الموجة الثانية من موجات النقد الذاتي العربي بعد « النكسة » ولعل كتاب صادق جلال العظم « النقد الذاتي بعد الهزيمة » هو أبرز كتب النقد الذاتي في هذه المرحلة . كانت النكسة هي الأسم المستعار للهزيمة ، والذي أطلقته عليها السلطة الناصرية ، وبالتالي أخذ قاموسنا يزدحم بالمصطلحات الاشارية الاستعارية . بدأنا بالنكبة عام ١٩٤٨ ، وانتهينا بالنكسة عام ١٩٦٧ . والموجة الثانية من موجات النقد الذاتي تحتاج منا إلى وقفة متعمقة . ذلك لأننا نستطيع التأكيد ، أنه وبالرغم من حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣ ، إلا أننا مازلنا نعاني من الشعور بالهزيمة في يونيو ١٩٦٧ . لماذا ؟ ينبغي أن نتعمق الأسباب . في محاولة لتعمق هذه الأسباب وقفت طويلا في كتابي « الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر » (بيروت : دار التنوير ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣) للتحليل المتعمق لأدبيات الموجة الثانية للنقد الذاتي .

وحاولت أن أعقد مقارنة بين أدبيات الموجة الأولى والموجة الثانية .

وقد قررت في صدر الكتاب « أن الفهم الصحيح لحرب ٦٧ وآثارها في البلاد العربية ، يتطلب عودة إلى لإلقاء نظرة سريعة على المجابهة الشاملة الأولى عام ١٩٤٨ بين الجانب العربي والعدو الإسرائيلي . لقد تمت هذه المواجهة المصيرية بين طرفين غير متكافئين . كان الطرف الصهيوني الإسرائيلي مسلحا بالعلم الغربي ومنطلقا من نسق عقلاني من المنظمات المختلفة ومستندا إلى نسق قيم اجتماعي عصري . وفي الجانب الآخر كان الوطن العربي واقعا ضمن دائرة النفوذ الاستعماري وكان يمثل أساسا مجتمعات تقليدية تفتقر إلى الصناعة والتكنولوجيا ، وتسودها الزعامات العشائرية وشبه البرجوازية ، ويسيطر على جنباتها نسق قيم اجتماعي تقليدي ديني الصبغة » (الفصل الأول من الكتاب) .

هكذا كان حال المجتمع العربي في نهاية الأربعينات ، فإذا نظرنا إلى نهاية الستينات لأدركنا أن غالبية العوامل التي أدت إلى هزيمة ١٩٤٨ ، والتي كانت في حد ذاتها مبررا لحركات ثورية كبرى في العالم العربي ، من المفروض أنها انتفت في حرب ١٩٦٧ ، على أساس أن التغيرات الثورية العميقة التي أصابت المجتمعات العربية في ظل الدول التقدمية قد قضت عليها .

وعلى ذلك لم يكن هناك مجال في هزيمة ١٩٦٧ للتعلل برجعية الفئات السياسية الحاكمة ، أو الافتقار إلى التسليح ، أو حتى عدم الاستعداد . خصوصا أن هزيمة ١٩٦٧ جاءت بعد حوالى تسعة عشر عاما من هزيمة ١٩٤٨ ، وهي فترة كافية كان ينبغي أن تسمح للفئات الحاكمة الجديدة بأن تحشد موارد الدول العربية المحاربة ، وأن تعبىء الجماهير لمجابهة العدو الإسرائيلي في الوقت المناسب .

وقد خلصنا من دراستنا إلى أن جسامة الصدمة التي أصابت الوعي العربي ترد إلى عاملين أساسيين : أولهما : تضخم صورة الذات العربية نتيجة للأوهام التي زرعت في أذهان الجماهير العربية عن القوة التي لا تقهر للقوات المسلحة العربية . وثانيهما : المحاولات الدعائية المنظمة

التي أسهم فيها عدد من المثقفين العرب الذين يفتقرون إلى النظرة العلمية ، والتي حاولت بدأب الإقلال من خطر العدو الإسرائيلي والإستهانة بقدراته ، ورسم صورة مزيفة لحقيقة أوضاعه الاجتماعية والسياسية والعسكرية .

غير أننا لو تأملنا المشكلة بصورة أعمق ، لأدركنا أن خيبة الأمل الجسيمة التي أصابت الجماهير العربية ، وفي مقدمتها المثقفين ، ترد إلى إدراك صحيح بأن المشروع القومي الحضاري الذي رعته ثورة يوليو ١٩٥٢ ، والذي أصبح محط آمال العرب في نهضة حقيقية قد سقط ، ليس بسبب الظروف الخارجية فقط ، ممثلة في التآمر الدولي وخصوصا في الحلف الأمريكي - الإسرائيلي لضرب مشروع الثورة العربية ، ولكن أيضا وبالأساس نتيجة قصور جسيم أعتور ، معمار ، المشروع نفسه ، ولعل أهم جوانب القصور عدم الاعتداد بالمشاركة الشعبية المنظمة ، والاعتماد على أجهزة السلطة ، التي سقطت في الاختبار الحقيقي ، حين تمت المواجهة الحاسمة في يونيو ١٩٦٧ .

ما الذي حدث نتيجة لهزيمة يونيو ١٩٦٧ وسقوط مشروع الثورة العربية ؟

نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من التحولات الجوهرية التي لحقت بالوطن العربي .

لقد ضعفت الدعوة إلي الوحدة العربية ، وتنامي التيار الإقليمي وترسخ ، وأصبحت مصلحة الدولة القطرية هي الأساس الحاسم في رسم السياسات وعقد التحالفات ، وفي الممارسة العربية . ومن ناحية أخرى شهدنا صعود دعاوى الإسلام السياسي الذي قدم نفسه بديلا لمشاريع الثورة العربية العلمانية ، وأحدثت الثورة الإيرانية باعتبارها مثالا بارزا للإسلام السياسي الثوري اصداء بالغة العمق في العقل العربي المعاصر ، وخصوصا في مراحلها الثورية الأولى ، وقبل أن يتكشف وجهها الحقيقي عن نظام ديني رجعي وقمعي . ومن ناحية أخرى سرى تيار الانفتاح الاقتصادي الذي بدأ بالهجوم المنظم على فكرة القطاع العام وما تمثله من قيم وما تعكسه من سياسات توزيعية لصالح جماهير الشعب . وصعدت - بتأثير الثروة النفطية بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ خاصة - دول عربية إلى ذرى الثراء الفاحش ، الذى أدى من خلال الممارسة إلى اجهاض القوى الثورية في الوطن العربي . ومن ناحية أخرى أدت سياسات الإنفتاح الاقتصادي إلى صعود طبقات اجتماعية أصبحت مصالحها مرتبطة إرتباطا عضويا مع الطبقات الرأسمالية العالمية ، وهمش دور الجماهير العربية ، التي خضعت للقمع الوحشي المباشر في ظل نظم عربية معروفة ، أو التي غيب وعيها وقهرت موضوعيا في ظل نظم عربية رفعت شعار الليبرالية والتعددية السياسية .

وقد يبدو غريبا أن حرب اكتوبر ١٩٧٣ بما مثلته من قدرة علي تحقيق التنسيق السياسى بين بعض البلاد العربية ، ومن جسارة عسكرية مشهودة ، ولم تستطع أن تمحو الإحساس بالهزيمة الذي ورثناه وعاش في أعماقنا بعد ١٩٦٧ . ولعل ذلك يرجع إلى النتائج السياسية السلبية التي ترتبت على الحرب ، والتي أدت بعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة الصلح الإسرائيلية المصرية ، إلى تشرذم العالم العربي ، وظهور جوانب الضعف الجسيمة في بنائه ، مما جعله أرضا مستباحة للعدوان الإسرائيلي المتكرر . يشهد على ذلك الإعتداء الإسرائيلي على المفاعل الذري العراقي ، وغزو لبنان ، وضرب مقر المقاومة الفلسطينية في تونس ، وانتقال

الولايات المتحدة الأمريكية من موقف الحليف والشريك لإسرائيل في مخططاتها العدوانية الإجرامية على الوطن العربي ، إلى دور الفاعل الأصلي ، كما حدث بالنسبة للإعتداء العسكري الأمريكي على ليبيا بدعوى محاسبة قواعد الإرهاب .

ولعل هذا الاحساس ، هو الذي دفع مجموعة من أبرز المثقفين العرب إلى أن يجتمعوا في الكويت في شهر أبريل ١٩٧٤ في ندوة من أهم الندوات العربية والتي كان موضوعها « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » . والتي تتضمن أعمالها المنشورة أدبيات الموجة الثالثة من موجات النقد الذاتي العربي .

وقد جاء في تقديم أعمال الندوة :

« تمر أمتنا العربية بمرحلة حاسمة في صراعها من أجل النهوض وتجاوز التخلف . وبينما ترجع البدايات الأولى لحركة النهضة العربية الحديثة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فإننا اليوم وفي الربع الأخير من القرن العشرين لا نزال نواجه تحديات كبيرة وصعبة تعارض طريق بناء نهضتنا الراهنة » ..

وتضيف المقدمة :

« على أن إدراك حقيقة الدور الذي لعبته ولا تزال الظاهرة الاستعمارية في وطننا العربي لا يعني أننا تبعة تخلفنا الحضاري عليها كعامل وحيد ، فإننا ندرك الأسباب الداخلية والذاتية النابعة من واقعنا الحضاري وندرك ضرورة تحليلها العلمي العميق وتجاوزها الحتمي » .

كانت هذه الندوة ممثلة تمثيلا كاملا للمفكرين العرب من المشرق والمغرب ، وبدأت حوارا حول اشكاليات الأصالة والمعاصرة ، أمتد ليتصل في ندوة هامة أخرى انعقدت في القاهرة من ٢٤ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ أي بعد عشر سنوات كاملة من الندوة الأولى لتناقش « التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، الأصالة والمعاصرة » .

(٢)

الموجه الرابعة للنقد الذاتي العربي

تمثل مقالات ومناقشات الحوار القومي في هذا الكتاب [١] الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتي العربي . وقد بدأت هذه الموجة بمناسبة إنشاء صفحة مستقلة ومنتظمة الصدور عن « الحوار القومي » في صحيفة الأهرام ، كلف الأستاذ لطفي الخول بالإشراف عليها وشارك

---

(١) الإشارة إلى كتاب المأزق العربي ، تحرير لطفي الخولي ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

في التخطيط لها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . وكان الغرض منها فتح حوار قومي واسع بين كافة المثقفين العرب ، الممثلين لكافة التيارات السياسية العربية لتشخيص الوضع العربي الراهن الذي يتسم بالعجز والقصور ، واقتراح سبل تجاوزه . وأعد الأستاذ لطفي الخولي ورقة عمل نوقشت مناقشة مستفيضة في ندوة نظمها مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية (منشورة في الكتاب) وأرسلت إلى عشرات المثقفين العرب ، وهكذا بدأ هذا الحوار الخصب على صفحات الأهرام ، الذي يصلح للتحليل العلمي ، وعلى ضوئه نستطيع أن نستكشف مكونات وأبعاد الخطاب العربي المعاصر .

وقد قام « الدكتور عادل مختار الهواري » بإجراء دراسة على مجمل المقالات المنشورة استخدم فيها أسلوب تحليل المضمون ، كما قامت الدكتورة « عزة عبد الغني حجازى » بإجراء دراسة مشابهة لما نشر من ندوات وأبواب « من المحرر » و « رأى » .

ونريد أن نتأمل نتائج هذه الدراسات لكي نقيم الخطاب العربي المعاصر كما ترجمت عنه هذه المقالات المتنوعة التي كتبها كتاب ينتمون إلى ١٤ دولة عربية ، ويمثلون التيارات القومية واليمينية واليسارية والمستقلة .

لقد توصلت دراسة عادل الهواري في رصدها لمظاهر وأسباب « المأزق العربي الراهن » إلى ١٢ مظهرا وسببا كما يلي :

- هزيمة ٦٧	١٥,٧٩ ٪ (من المقالات)
- قوى اجتماعية داخلية مرتبطة بالامبريالية	١٤,٠٣ ٪
- غياب مصر	١٤,٠٣ ٪
- اتفاقيات كامب ديفيد	١٠,٥٣ ٪
- قيام إسرائيل	١٠,٥٣ ٪
- المصالح الشخصية	٧,٠٢ ٪
- أمريكا وإسرائيل	٥,٢٦ ٪
- التأثير السلبي للحقبة النفطية	٥,٢٦ ٪
- غياب الديمقراطية	٧,٠٢ ٪
- ضياع فلسطين	٣,٥١ ٪
- الفشل في مواجهة القضايا الأساسية	٣,٥١ ٪
- عجز جميع النظم العربية	٣,٥١ ٪

ولو تأملنا هذا الجدول لبرز أمامنا فورا شبح هزيمة يونيو ١٩٦٧ جاثما أمام أبصارنا ، مما يؤكد النتيجة التي خلصنا إليها من قبل من كوننا في العالم العربي لم نتخط بعد الآثار النفسية او الاجتماعية والسياسية المدمرة للهزيمة بالرغم من انجازات حرب أكتوبر ١٩٧٣ .

ولا نرى في ذلك سلبية في الشعور السياسي العربي ، بقدر ما نراه احساسا عميقا بالافتقار إلى مشروع حضاري قومي بديل للمشروع الناصري وقادر في نفس الوقت على تخطي سلبياته . وهذا في حد ذاته إدانة بارزة لكل الممارسات العربية التي تلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وهذه الممارسات اتجهت وجهات شتى ، من أبرزها محاولة وراثة دور مصر الدولة القائد في

المنطقة . وقد برزت السعودية في هذا المضمار ، لدرجة أن بعض الكتاب العرب تحدث عن « الحقبة السعودية في السياسة العربية » . كما حاولت العراق التنافس على هذا الدور وبوجه خاص قبل تورطها في الحرب مع ايران ، وكذلك سوريا في محاولتها لتزعم معسكر مضاد لإتفاقيات كامب ديفيد .

غير أن كل هذه المحاولات ذهبت سدى ، ودليلنا على ذلك ليس فقط مؤشرات الإخفاق في الممارسة العربية والعجز عن تبني موقف موحد فعال - بعيدا عن الخطب الزاعقة والشعارات المدوية - في مواجهة إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية ، بل أيضا النتائج التي توصلت إلى أن « غياب مصر » في إدراك النخبة المثقفة العربية هو أحد أسباب المأزق العربي .

وقد صدق « لطفي الخولي » وهو بصدد تقييمه لحصاد الحوار حين قرر أن « أن عروبة مصر اختيار لا بديل له في مواجهة استراتيجية مع التحالف الأمريكي / الإسرائيلي والتجزئة ، والتخلف ، بالرغم من كامب ديفيد »

غير أن « عودة مصر للعالم العربي » في تقديرنا رغم صحته شعار لم ينل حقه من التحليل الواجب في الحوار . عودة مصر بأي شروط ؟ وإلى عالم عربي في إطار أي استراتيجية ؟

هل في إطار استراتيجية قومية عربية مدروسة ومخططة للصراع المسلح ضد العدو الصهيوني ، أم عودة في إطار استراتيجية للتصالح - بشروط أفضل - مع دولة إسرائيل ؟

هذه هي إحدى نقاط الضعف الخطيرة في الخطاب العربي المعاصر ، فيما يتعلق بمواجهة إسرائيل . لا نستطيع أن نجد - وراء الشعارات البراقة والدعاوى الثورية الزاعقة - ملامح خطة واضحة الملامح ، بارزة القسمات للمواجهة الشاملة مع إسرائيل .

ونقصد بالمواجهة الشاملة هنا تضافر العناصر العسكرية مع التحرك السياسي والدبلوماسي ، مع استخدام الأسلحة الاقتصادية ، في إطار تعبئة شعبية عربية شاملة . الخطاب العربي في هذه الجبهة الأساسية من جبهات التحدي ، خطاب مراوغ على مستوى النخبة السياسية الحاكمة وعلى مستوى المثقفين على السواء .

ذلك أنه نتيجة لإدراك النخبة السياسية العربية الراغبة عملا في تصالح سياسي مع دولة إسرائيل للآثار التي يمكن أن تصيبها لردود الفعل الشعبية العربية لو أسفرت عن وجهها الحقيقي ، فهي تناور وتداور وتتخفى وراء مصطلحات غائمة الملامح ، وتتستر وراء نقد لكامب دافيد قد يكون صحيحا في منطلقاته ، ولكنه لا يقدم البديل الموضوعي .

ومن ناحية أخرى ، ونتيجة لسيادة ظاهرة الارهاب الفكري في الوطن العربي الذي تمارسه النخبة السياسية الحاكمة ضد المثقفين ، والذي يمارسه أيضا وبصورة أبشع المثقفون ضد المثقفين ، فإنه نادرا ما نستطيع أن نلتمس الأفكار العميقة لدى المثقفين إزاء هذا الموضوع الخطير : كيف يمكن لنا كأمة عربية أن نجابه التحدي الصهيوني والهيمنة الأمريكية ؟

وفي تقديرنا ان التحليل المتعمق للقوى الاجتماعية الداخلية المرتبطة بالامبريالية وهي التي وردت في ١٤,٠٣ ٪ من المقالات كأحد أسباب المأزق العربي ، يمثل ضرورة لازمة من

ناحية ، ونضجا من جانب إدراك المثقفين العرب من ناحية أخرى . ذلك إنه إذا كانت العوامل الخارجية متمثلة في الاستعمار الإستيطاني الصهيوني والهيمنة الأمريكية أحد أسباب المأزق العربي التي لا خلاف عليها ، غير أن العوامل الداخلية ، وأهمها على الإطلاق هذه الطبقات الاجتماعية المتحالفة موضوعيا مع القوى الخارجية ، والتي تخدم عملا استراتيجياته ، هي الجديرة بالالتفات والدراسة .

إذا كانت هذه الطبقات الاجتماعية السائدة هي – في إدراك المثقفين العرب المتحاورين – أحد أسباب المأزق فكيف يمكن مواجهتها ؟

هنا ننتقل إلى قائمة الحلول المقترحة للخروج من المأزق (راجع دراسة عادل الهواري في الكتاب) والتي تبرز منه قضية الديمقراطية كأحد أهم طرق الخروج من المأزق . (نالت ٢٦ تكرارا بعد عودة مصر للعالم العربي مباشرة) . وتستحق هذه النتيجة أن نتوقف أمامها قليلا . الديمقراطية ـ فيما يبدو ـ أصبحت مطلبا شعبيا عربيا يشترك في المناداة به الجماهير والمثقفون على السواء . غير أن أحدى سلبيات الخطاب العربي المعاصر أنه لم يتعمق هذا الشعار المطروح ، ولم يحط بكل جوانبه بطريقة نقدية .

فالديمقراطية الآن في العالم العربي شعار يطرحه اليمين للخلاص من آثار الحكم السلطوي الاشتراكي لفتح الطريق أمام نمو الطبقات الرأسمالية التي تضغط بكل ما تملك من قوة تحت شعار الانفتاح الاقتصادي للسيطرة على السوق ، وإعادة احتلال مقاعد السلطة التي فقدتها بصعود النظم السلطوية الاشتراكية .

والديمقراطية شعار يرفعه أيضا اليسار العربي الذي يرنو إلى أن يكثف من نشاطه السياسي لاستقطاب الجماهير العربية لبرنامجه محتميا بالضمانات القانونية والحريات الأساسية التي تضمنها الممارسة الديمقراطية ، ولعل السؤال الرئيسي هنا – حتى لو سلمنا بأن تحولا ديمقراطيا سيأخذ مجراه بشكل منسق في أقطار الوطن العربي – هل تؤمن هذه القوى السياسية المتنافرة بالديمقراطية فعلا كحل أساسي ونهائي لتعثرات النظام السياسي العربي أم هي مجرد تكتيك معلن يخفي وراءه الاستراتيجيات الحقيقية لكل فريق ؟

هل يؤمن اليمين العربي فعلا بديمقراطية حقيقية تضمن للشعب العربي حرياته الأساسية في إطار من التوزيع العادل للثروة القومية ، وفي ضوء عدالة اجتماعية حقيقية ، أم سيكتفي – كعادته – برفع الشعارات الليبرالية في الوقت الذي يقوم فيه بإحتكار وسائل الإنتاج ، والاستحواذ على نصيب الأسد من الفائض القومي ، وسحق الجماهير الشعبية اقتصاديا .

وهل يؤمن اليسار العربي فعلا بديمقراطية على النسق الغربي يتاح فيها للقوى التقليدية عادة وللطبقات الرأسمالية دائما أن تسيطر على مقاليد السياسة والاقتصاد معا ، وأن تهمش الجماهير العريضة ، أم إنها بالنسبة له مرحلة انتقالية ضرورية ينظم فيها صفوفه ، تمهيدا للسيطرة على السلطة بإتباع وسائل انقلابية في الوقت المناسب ؟

كل هذه تساؤلات يثيرها هذا الحوار القومي الخصب الذي دار على صفحات الأهرام لمدة عام تقريبا ، وهي جزء من تساؤلات أعم وأشمل ، لا أشك إنها ستدور في ذهن كل من

يطالع هذا الكتاب – الوثيقة ، الذي نرجو من نشره أن يكون أداة عمل بالإضافة إلى كونه وثيقة فكرية . ونقصد بذلك على وجه التحديد أن يكون حافزا للجماهير العربية ، لكي تفكر بصورة علمية في مشكلات الحاضر الجسيمة وتحدياته الهائلة ، سعيا وراء مستقبل أكثر اشراقا للأمة العربية ، المدعوة اليوم للإسهام بفعالية في حوار الحضارات في عالمنا المعاصر . وليس من التناقض أن نؤكد أن هذا الإسهام الحضاري قد لا يمكن أن يتحقق أبدا إلا من خلال فوهة البندقية ، فحين تستحكم حلقات الحصار ، وحين يخادع العالم برفع شعارات السلام ، ليس هناك مفر من تحرير الإرادة الإنسانية تمهيدا ضروريا لتحرير أرض الوطن .

• • •

الفصل الثامن

خطاب المثقفين

قراءة نقدية لنظرية حقوق الإنسان

مقدمة :

لابد لنا منذ البداية أن نشير إلى الأهمية الكبرى للتحليل النقدى للمفاهيم السائدة فى مجال حقوق الإنسان ، وأهم من ذلك الممارسات ، للكشف عن الفجوة بين النظرية والتطبيق ، وتلمس أسباب هذه الفجوة .

ونحن فى تعرضنا لهذا الموضوع نطبق منهجنا الذى استخدمناه من قبل فى دراسات متعددة وهو المنهج التاريخى النقدى المقارن .

ونعنى بالمنهج التاريخى على وجه التحديد ، أنه من الضرورى حين التعرض لبحث مشكلة ما ، سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية ، عدم القناعة برصد سماتها فى الوقت الراهن ، مما من شأنه أن يعزلها عن جذورها التاريخية ، كما يفعل المنهج الوظيفى الغربى ، وإنما لابد من تأصيل النشأة التاريخية للظاهرة وملاحظة تبدلاتها عبر الزمن ، من خلال إطار تحليلى كلى وشامل ، لايفصل بين البناء الاقتصادى ، والابنية المعنوية كالقيم والأفكار .

والمنهج التاريخى لابد فى تصورنا أن يكون منهجا نقديا . فالدراسات التاريخية التى تقنع بالسرد الآلى للأحداث والوقائع ، لايمكن أن تشكل تاريخا بالمعنى الحقيقى للكلمة . ومن هنا فالنقد يلعب دوره فى إبراز الخصائص الفارقة فى كل موقف تاريخى ، محللا دور العناصر والقوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية مضيئا العلاقات الجدلية المتشابكة بين دور الفرد والجماهير مبررا تأثير الأفكار والأيديولوجيات على الوعى الاجتماعى ، راصدا لحظات تحول الوعى الاجتماعى من وعى مزيف إلى وعى حقيقى ، الذى يتحول إلى وعى ثورى بضرورة التغيير الجوهرى فى النظام السياسى والبناء الاجتماعى فى لحظة تاريخية معينة .

غير أن المنهج التاريخى النقدى لايكفى بذاته . ذلك أننا نحتاج إلى أن ندرس خبرات الشعوب الأخرى . فعن طريق المقارنة نستطيع أن نميز بين العام فى الخبرة الإنسانية وبين الخاص الذى لايوجد إلا فى مجتمع معين ، أو االذى لايسود إلا فى حقبة تاريخية معينة .

مشكلة البحث

وفى تقديرنا أن مشكلة البحث تتركز فى تحديد القراءات المختلفة لمفهوم حقوق الإنسان ، للتمييز بينها ، ولبحث ما إذا كان يمكن - بالرغم من تعدد القراءات - الاتفاق على حد أدنى من الاجماع حول حقوق أساسية ينبغى حمايتها ، ومن ناحية أخرى لابد من التعرض لمشكلة حقوق الإنسان فى التطبيق .

أولا : ثلاث قراءات لمفهوم حقوق الإنسان

أول النقاط الأساسية التى نريد أن نلفت النظر إليها أن مفهوم حقوق الإنسان ليس مفهوما مجردا يمكن لأى نظام سياسى أن يتلقفه ويطبقه . فالمفهوم نفسه نتاج تطور تاريخى فى الفكر السياسى الغربى البورجوازى على وجه التحديد . وهو بهذه الصورة - على ما يجمع عليه عدد من الباحثين الثقات - لم يشترك فى صياغته وتحديد ملامحه ممثلو التيارات الفكرية والسياسية غير الغربية .

ولعل مما له أبلغ الدلالة على ماتقول أن ممثلى قطرين هما الاتحاد السوفيتى والمملكة العربية السعودية ، بالرغم من البون الأيديولوجى الشاسع بينهما ، امتنعا عن التصويت على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ بعد صياغته وطرحه على التصويت . تحفظ الاتحاد السوفيتى لأنه يتبنى مفهوما تحرريا للإنسان لاينحاز للحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية ، وتحفظت السعودية لأن مفهومها لحقوق الإنسان مشتق من الشريعة الإسلامية التى تحدد حقوق الإنسان ليس من خلال علاقة الفرد بالدولة ، ولكن على ضوء علاقة الفرد بالله سبحانه وتعالى .

فى ضوء ذلك يمكن التأكيد على أن هناك - على الأقل - ثلاث قراءات مختلفة لمفهوم حقوق الإنسان : قراءة غربية ، وقراءة اشتراكية ، وقراءة إسلامية .

١ - المفهوم الغربى لحقوق الإنسان

هناك اعتراف فى الفقه الغربى المعاصر على أنه ليس هناك اجماع على مفهوم حقوق الإنسان . ويرد ذلك إلى أن الفلسفة السياسية الغربية التى صيغ الاعلان العالمى لحقوق الإنسان على هديها ، لاتقدم سوى مفهوم معين للحقوق الإنسانية ، وأن هذا المفهوم قد لايكون صالحا للتطبيق فى البلاد غير الغربية لأسباب متعددة ، سواء لوجود اختلافات أيديولوجية تؤدى إلى إعطاء الأسبقية للحقوق الاقتصادية على الحقوق السياسية والمدنية ، أو لوجود اختلافات ثقافية فى بعض المناطق حيث تسود مفاهيم فلسفية تعرف الطبيعة الإنسانية وتحدد العلاقات بين الأفراد والمجتمع بطريقة تختلف عن النزعة الفردية الغربية .

ومن هنا فالانتقادات التى تنطلق من البلاد الغربية لعدم تطبيق مفهوم حقوق الإنسان سواء فى الاتحاد السوفيتى أو فى غيره من بلاد العالم الثالث ، تتجاهل أن مفهوم حقوق الإنسان كما ظهر تاريخيا إنما هو غربى النشأة فردى الاتجاه ، وهو بهذا الوصف

لايصلح لكى يكون مقياسا موضوعيا وعالميا للحكم على احترام حقوق الإنسان فى كل مكان .

إن هذه المزاعم ليست فى الواقع سوى انعكاس لما يطلق عليه « الاتجاه الإيديولوجى المتمركز حول السلالة » ، ويعنى به أن مجموعة حضارية ما تصوغ ايديولوجية أو نظرية ولا تعترف بنسبيتها ، وإنما تعتبرها نظرية عالمية ، مغفلة الفروق بين الحضارات والاختلافات بين المجتمعات .

وقد عانينا فى العالم الثالث من قبل من اتجاه « المركزية الأوربية » حينما كانت أوربا تعتبر نفسها هى المقياس والمعيار لكل جوانب الحياة فى مجتمعات العالم . وفى ضوء ذلك ما من ظاهرة أو نظام أو مؤسسة فى العالم الثالث الا وتعرضت لتقييمها على المحك الأوربى ، فإذا كانت النتيجة إيجابية وفقا للمحك فهى إيجابية ، وإذا ماكانت سلبية فهى سلبية ، كل ذلك فى تجاهل تام لظروف التطور التاريخى للعالم الثالث ، وإنكار لخصوصية المجتمعات وتفرد الحضارات .

وإذا كانت هذه المركزية الأوربية قد تهاوت فى مجال العلوم الاجتماعية الغربية فى السنوات الأخيرة ، بتأثير النقاد التقدميين فى الغرب وفى العالم الثالث ، فإنها مع ذلك مازالت فعالة فى مجال حقوق الإنسان ، والذى لم يخضع بعد لنقد ايديولوجى متكامل .

وأخطر من كل ذلك فورقة حقوق الإنسان بالمفهوم الغربى ، تستخدم فى الوقت الراهن كسلاح من أسلحة السياسة الخارجية . تستخدمها الولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص ضد الاتحاد السوفييتى فى مجال الحرب الايديولوجية التى تشنها ضده وهى تستخدمها لصالح اسرائيل والصهيونية ، حين تدفع الاتحاد السوفيتى دفعا - تحت نقد ممارساته بأنها تخالف حقوق الإنسان - لكى يسمح بهجرة اليهود السوفييت إلى إسرائيل .

تماما كما تستخدم الولايات المتحدة الأمريكية ورقة « الإرهاب الدولى » ضد حركات التحرير الوطنية ، وفى مقدمتها الثورة الفلسطينية لصالح إسرائيل والصهيونية .

وقد ثبت - على سبيل القطع - عدم مبدأية موقف الولايات المتحدة الأمريكية ، واستخدامها لورقة الإرهاب استخداما انتهازيا . ففى الوقت الذى ترفع فيه شعار مكافحة الإرهاب الدولى كانت تبيع الأسلحة لايران ، بالتواطؤ مع اسرائيل ، وتحول الثمن للمتمردين فى نيكاراجوا ضد الحكومة الشرعية .

هذه مجرد إشارة عابرة للاستخدام الأيديولوجى الانتهازى بواسطة الدول الغربية لمفاهيم حقوق الإنسان فى مجال انتقادها للسياسات سواء فى العالم الاشتراكى ، أو فى العالم الثالث . ولايعنى ذلك نفى مايحدث من ممارسات مخالفة لحقوق الإنسان فى هذه البلاد . ولكن تقييم ما يحدث فيها ، لا ينبغى أن ينفصل عن تقييم مايحدث في البلاد الغربية ذاتها ، التى ترفع شعار احترام حقوق الإنسان . ويكفى أن نشير إلى الممارسات العنصرية التى سادت الولايات المتحدة الأمريكية أجيالا وأجيالا ضد الزنوج الأمريكيين ومازالت آثارها باقية ويكفى أن نشير أيضا إلى صعود العنصرية فى أوربا وخصوصا فى فرنسا ضد جماعات المهاجرين وأغلبهم من المغرب العربى ، وفى ألمانيا ضد المهاجرين الأتراك . لقد آن الأوان أن نكشف الوجه

الانتهازى القبيح للفكر الغربى المراوغ ، الذى كان يرفع شعار حقوق الإنسان فى الوقت الذى كان يحتل أو يستعمر مجمل الوطن العربى تقريبا ، وهو نفس الوجه المراوغ الذى يرفع اليوم شعار حقوق الإنسان فى الوقت الذى يتجاهل فيه خرق اسرائيل لحقوق الإنسان الفلسطينى فى فلسطين المحتلة يوميا ، وخرق حقوق الإنسان اللبنانى ، فى الوقت الذى تستعمل فيه الولايات المتحدة الأمريكية حقها فى الفيتو لتعترض على أى قرار يصدره مجلس الأمن لإدانة اسرائيل التى ضبطت متلبسة مرات عديدة بخرقها الفاضح لحقوق الإنسان .

• • •

لقد كشفت الأجيال الماضية من المثقفين العرب خداع الفكر الغربى ودعاته حينما وجدوا الفجوة واسعة بين النظرية والتطبيق . ذلك أن شعارات الحرية والأخاء والمساواة تم فى ظلها الاستعمار الاستيطانى للجزائر ، كما أن الليبرالية الانجليزية الشهيرة تم فى ظلها احتلال مصر لسبعين عاما .

وينبغى على جيلنا من المثقفين فى العالم الثالث ، أن يخضع الفكر الغربى لنقد ايديولوجى صارم فى كل مجالات العلوم الاجتماعية والسياسية .

وفى هذا الإطار نتعرض بالتحليل للمفهوم الغربى لحقوق الإنسان ، للكشف عن جذوره التاريخية ، والوظائف الأيديولوجية التى خططت له للقيام بها .

النشأة التاريخية للمفهوم الغربى لحقوق الإنسان

يمكن القول أن جذور المفهوم الغربى لحقوق الإنسان قد بدأت فى الظهور فى مجال الفكر القانونى والسياسى ابتداء من القرن السابع عشر وذلك فى انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية .

وقد تم ذلك بتأثير كتابات ، ومؤلفات مجموعة من الفلاسفة وفقهاء القانون المشاهير من أبرزهم : جروتيوس ، ولوك ، ومونتسكيو وجيفرسون . وفى ضوء هذه الكتابات بدأ يتبلور مفهوم جديد للسيادة الشعبية والحقوق الفردية فى نفس الوقت .

وقد ضمن هذا المفهوم فى إطار نظرة جديدة لطبيعة الإنسان ولعلاقات كل فرد بغيره من الأفراد وللمجتمع .

ومن وحى هذه الأفكار الثورية بزغت المسلمات الأساسية فى إعلان الاستقلال وفى « إعلان حقوق الإنسان والمواطن » . والتى تقول :

(خلق الناس جميعا متساوين .. مزودين بحقوق لايمكن انكارها .. من بين هذه .. حق الحياة ، والحرية وحق السعى لتحقيق السعادة) .

وفى موضع آخر :

(ولد الناس ويبقون أحرارا ومتساوين فى الحقوق . ان الغرض من أى تجمع سياسى هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية . وهذه الحقوق هى الحرية ، وحق التملك ، والأمن ، والحق فى مقاومة الاضطهاد) .

إن هذه المفاهيم الراديكالية - على ماينكر يوليس وشواب - فهمت الإنسان باعتباره كائنا مستقلا يمتلك حقوقا طبيعية ، وهى حقوق لاتعتمد على منحة من سلطة ما ولا تتوقف على تشريع محدد . وهكذا فالحرية والديمقراطية ليست نتاجا لمجموعة محددة من النظم السياسية ، ولكنها مؤسسة على حقوق طبيعية أسبق من سيادة الدولة بل وأسمى منها . ولقد أضفت ثورات أواخر القرن الثامن عشر فى الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا - الشرعية على المبررات الفلسفية القانونية للحقوق الطبيعية وذلك فى إطار الدولة .

وهكذا يمكن القول إن مقولة كون الإنسان يتمتع بحقوق طبيعية محددة قد وجدت التعبير العملى عنها بحكم تقنينها فى الوثائق التاريخية التى تضمنت المبادىء الدستورية للدولة الأمريكية الجديدة ولفرنسا الثورية .

وقد شهد القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر معالم بارزة فى هذا الاتجاه مثل قائمة الحقوق الانجليزية عام ١٦٢٧ . وإعلان الاستقلال الأمريكى عام ١٧٧٦ . ودستور الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٧٩١ والإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطن ١٧٨٩ .

وكل هذه الوثائق قننت مستوى غربيا لحقوق الإنسان وحرياته وأصبحت جزءا من البناء الدستورى ، وهذه المفاهيم مازالت موجودة حتى الآن ، فى القرن العشرين وهى التى يشار إليها « بالحد الأدنى من القيم » التى ليست قابلة لأن تغير ، أو يقيد منها ، أو تلغى بواسطة تشريع تصدره الدولة . غير أن السرد التاريخى لنشأة المفهوم الغربى لحقوق الإنسان لايكفى بذاته . ذلك أنه من الأهمية بمكان ابراز السياق السياسى والاقتصادى الذى برزت فيه الجذور التاريخية لهذا المفهوم .

إن الثورة الفلسفية والأيديولوجية التى قامت فى القرن السابع عشر ، والقرن الثامن عشر فيما يتعلق بطبيعة الإنسان وحقوقه الطبيعية واكبت تغيرات اجتماعية اقتصادية جذرية تركت آثارها العميقة على القيم المجتمعية .

لقد انهارت - فى أوربا الغربية - الروابط المجتمعية التى كانت سائدة فى ظل النظام الاقطاعى ، وتحطمت الأسرة الممتدة تحت وطأة الثورة الصناعية وموجات التحضر Urbanization ونشأة المصانع .

وظهر إلى الوجود النظام الرأسمالى ، وثارت الطبقة الصناعية الجديدة على القيود الحكومية ، وطالبت بالمشاركة السياسية وبالحريات السياسية ، ودافعت عن فكرة العقد الاجتماعى بما يتضمنه من قيم . وفى الولايات المتحدة الأمريكية صدر قانون جديد للأراضى سمح للمبادرة الفردية والمنافسة أن يطلق عقالها باعتبارها هى الشروط الأساسية للبقاء .

ومن هنا فالمذاهب الفلسفية الجديدة عن الفرد المستقل وعن حقوقه الطبيعية قد تم تمثلها باعتبارها تفسيرا وتبريرا فى نفس الوقت للنظام الاجتماعى الجديد . ومع الزمن اصبحت هذه المذاهب جزءًا أساسيا من القيم السائدة فى المجتمعات الغربية .

وإذا كان القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر المرحلة التاريخية التى شهدت صياغة وبلورة مفهوم الحقوق الطبيعية للإنسان ، حيث تم تأسيسها فى إطار « الأمة - الدولة » فى

الغرب ، فإن القرن العشرين قد شهد بسطا لنطاق المفهوم وتأسيسه فى المنظمات الإقليمية والدولية وخصوصا فى المجلس الأوربى وفى الأمم المتحدة. فالإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٨ - على سبيل المثال - قد صيغ استنادا إلى أفكار جيفرسون .

وهكذا يتضح من العرض التاريخى السابق أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أصدرته الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ مستمد فى الواقع تاريخيا من الفكر السياسى الذى ساد انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية فى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ولا ينبغى أن ننسى أن مؤتمر سان فرانسسكو الذى أنشأ الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ سيطر عليه الغرب ، وأن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان صيغ فى وقت كانت فيه أغلب دول العالم الثالث مستعمرة .

ومن هنا فالقول بأن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان له طابع عالمى يعارض الحقيقة التاريخية . كل الذى تستطيع أن تدعو له الدول الغربية أن هذا الإعلان ينبغى أن يكون عالميا على أن تعترف فى نفس الوقت أنه يعبر فقط عن نسق محدد من القيم الغربية .

ويبقى السؤال الرئيسى هل المفهوم الغربى لحقوق الإنسان هو المفهوم الوحيد الموجود فى الساحة ؟ أم أن هناك مفاهيم أخرى بديلة ينبغى أن تخضع للبحث والمناقشة ؟

يقودنا هذا التساؤل إلى عرض كل من المفهوم الاشتراكى والمفهوم الإسلامى لحقوق الإنسان .

٢ - المفهوم الاشتراكى لحقوق الإنسان :

أشرنا من قبل فى تحديدنا للنشأة التاريخية للمفهوم الغربى لحقوق الإنسان أنه تمت صياغته فى إطار نظرة جديدة لطبيعة الإنسان . ولعلاقات كل فرد بغيره من الأفراد والمجتمع .

والواقع أن الخلاف حول الطبيعة الإنسانية كان هو الجذر الفلسفى الذى نبعت منه المفاهيم المختلفة عن حقوق الإنسان .

لقد نشأت فى الفكر الغربى مايطلق عليه ، النزعة الإنسانية ، Humanism الذى قامت فى مفهومها البورجوازى على الفردية . غير أنه صيغت ، نزعة إنسانية ، اشتراكية قامت - فى خلاف جذرى مع المفهوم الأول - على الجماعية هذان هما التياران المتصارعان حتى اليوم فى الفكر الغربى وقد ترتبت على اختلاف مسلماتهما فيما يتعلق بالنزعة الإنسانية آثار بالغة العمق فى مفهوم حقوق الإنسان .

وقد يكون من المناسب أن نتطرق قليلا لتطور مفهوم النزعة الإنسانية قبل أن نحدد المفهوم الاشتراكى المعاصر لحقوق الإنسان كما تمت ممارسته فى بلد كان يمثل التجربة الاشتراكية وهو الاتحاد السوفيتى .

تطور مفهوم النزعة الانسانية

يمكن القول أن النزعة الإنسانية فى عصر النهضة ولدت من خلال صراعات طويلة ، كانت فى جوهرها صراعات اجتماعية . لقد كانت تعبيرا روحيا للصراع الطويل الذى قادته

البورجوازية الناشئة ومفكروها ، ضد النظام الاقتصادى والاجتماعى والسياسى للإقطاع ، وضد مفهوم العالم الذى كان مرتبطا به .

كانت النزعة الإنسانية فى ذلك الوقت تعنى تأكيد ذات الإنسان ضد العبودية الاقطاعية باسم الفردية . وضد سلطة الكنيسة باسم حرية التفكير ، وضد قوى الطبيعة باسم إرادة الإنسان الذى يريد لها أن تصبح سيدة الطبيعة ومالكتها .

وقد كانت النزعة الإنسانية العقلانية للثورة الفرنسية تتويجا لهذا التطور الطويل . فقد ألغى النظام الإقطاعى ، وامتنع الدين عن التدخل فى السياسة ، وقضى على القيود التى كانت تحد من حرية الفرد بواسطة النمو الاقتصادى والتكنولوجى لحركة التصنيع التى كانت البورجوازية تسيرها لحسابها .

ولم تعد هناك بعد تفرقة بين الناس . اللهم الا تلك النابعة من ممتلكاتهم الفردية ، أى بعبارة أخرى الملكية والثروة التى يقوم عليها النظام البورجوازى .

وقد كرس هذا النص فى « إعلان حقوق الإنسان والمواطن » الذى يعد بمثابة الديباجة لأول دستور فرنسى « كل الناس يولدون أحرارا ومتساوين فى الحقوق » .

ومعنى ذلك أن هؤلاء المواطنين الهامشيين الذين لايمتلكون شيئا لاتكون لهم حقوق يحق لهم الحفاظ عليها ، فالملكية هى الحد الأساسى للنزعة الإنسانية البورجوازية ومع تمركز الملكية وتركزها فى أيدى مجموعة قليلة خلال القرن التاسع عشر ، قل عدد أصحاب الحقوق إلى درجة كبيرة ، وبعدت الشقة كثيرا بين النزعة الإنسانية النظرية التى ظلت أساس المبدأ الذى ينهض على أساسه المجتمع الذى ولد فى أحضان الثورة الفرنسية ، والنزعة الإنسانية فى الواقع لنظام يحرم عددا متزايدا من الأفراد من الشروط الضرورية لإثبات كياناتهم كآدميين .

وهكذا تحولت كل فكرة تضمنتها النزعة الإنسانية إلى ضدها ، وأصبحت بذلك أكذوبة كبرى . وأخذ الخلط بين الحرية والفردية ، هذه الهرطقة الأساسية التى سادت فى القرن التاسع عشر كما عبر عن ذلك الفيلسوف الفرنسى بياجى ، يتضح زيفها يوما بعد يوم فبعد ما كان الدفاع الفردى عن الحرية سلاحا ضد العبودية الاقطاعية أصبح سلاحا موجها ضد صعود الطبقة العاملة . فى عام ١٨٣٤ عبر لاكوردير عن هذا الموقف فقال « ان التى تفصل بين القوى والضعيف ، بين الغنى والفقير هى الحرية ».

وماذا تفعل للفقير حرية تستبعده فى كل مجال لمحض أنه فقير ؟ النقود هى الوسيلة لتحقيق كل شيء ، وهى الثمن الذى يدفع فى مقابل كل شيء ، وهى مقياس كل شيء . والفقير لايمتلك منها شيئا . فكيف - بعد ذلك كله - لاتتحول مشكلة الحرية إلى حرب أهلية بين هؤلاءالذين يملكون ، وأولئك الذين لايملكون شيئا ؟

لقد ديست ثم انتهكت « حقوق الإنسان » بشكل صارخ ووقف جول فيرى أحد النواب الفرنسيين فى الجمعية الوطنية عام ١٨٩٥ صائحا « إن للأجناس العليا حقوقا على الأجناس السفلى » وحين ذكره البعض بحقوق الإنسان أجاب بكل بساطة « إن حقوق الإنسان لم توضع للزنوج ». وهكذا أعطى الاستعمار أساسه الأيديولوجى الوحيد وهو العنصرية التى تعد رفضا رسميا للنزعة الإنسانية التقليدية .

وقد كشف عدد من المفكرين منذ وقت مبكر عن الانفصال الذى حدث بين النزعة الإنسانية فى النظرية وبينها فى التطبيق . لقد صاغ تيودور ديزامى فى عام ١٨٤٠ ميثاقا للنزعة الإنسانية الحقيقية التى ينبغى أن يكون هدفها « تحقيق التنمية الحرة المتوازنة والمتوافقة لوجودنا والاشباع الكامل لكل حاجاتنا المادية والروحية والفكرية والفنية وباختصار تحقيق وجود يتطابق مع طبيعتنا الإنسانية » وعلى ذلك تصبح المشكلة التى تحتاج فى الوقت الراهن إلى حل هى أن نجد الموقف الذى يمكننا من أن نضمن للكل وبغير اكراه الاشباع الدائم لاحتياجات الجسم والروح .

ولكن هذا الحل الموفق . لم تستطع النزعة الإنسانية أن تقدمه بل هى لا تستطيع ذلك على الإطلاق ، فهى وإن كان من حسناتها التى تعد لها أنها حررت الإنسان من العبودية الاقطاعية ، إلا أنها أقامت ضروبا أخرى من العبودية نشأت من السيطرة على ملكية أدوات الانتاج الجديدة ، وملكية رأس المال ، وكشفت بذلك عن أنها عاجزة عن أن تحقق الوعود العظمى لعصر النهضة ، لكى تصبح انسانية حقيقية فى خدمة الإنسان حقا .

وإذا كان صحيحا أن طموح النزعة الإنسانية يكمن فى إعطاء الإنسان . ونعنى كل إنسان الوسائل الكفيلة بأن يستثمر كل الثروات الكامنة فى أعماقه ، فإنه يصبح ميسورا تحديد محكات الإنسانية الواقعية ، أى إنسانية ملموسة بغير تزييف أو تضليل . وعلى ذلك ففى عصرنا الراهن ، يصبح تضليلا للعقول والأذهان ، كل « نزعة انسانية » لاتحقق الأغراض العاجلة والملموسة الآتية :

أ – تحرير العمل من سيطرة رأس المال ، وإلغاء الاستغلال الرأسمالى .

ب – الاعتراف بحق كل شعب فى أن يختار نظامه بنفسه ، والقضاء على الاستغلال الاستعمارى .

ج – الكفاح ضد الإبادة الذرية للإنسان وتدمير مصادر وأسباب الحرب .

إن هذه الأغراض الثلاثة تتفق فى الواقع مع المطامح الأصلية الثلاثة التى سبق للنزعة الإنسانية أن حاولت تحقيقها ، ونعنى بها : تأكيد ذات الإنسان ضد العبودية الاجتماعية ، والحق فى حياة قومية ، وتحقيق ترويض قوى الطبيعة لخدمة الإنسان .

ان العرض السابق مجرد لمحة سريعة عن تطور مفهوم النزعة الإنسانية منذ عصر النهضة ، ونستطيع على ضوئه أن نلخص التطور الذى لحق بهذا المفهوم فى اتجاهين رئيسيين متصارعين :

الإتجاه الأول :

يزعم الفكر العربى أن مصطلح « النزعة الإنسانية » يشير إلى مركب من القيم الباقية التى صيغت منذ عهد موغل فى القدم . وأتيح لهاأن تستكمل ببعض الأفكار فى عصر النهضة . وهى قيم – فى نظر أنصار هذا الاتجاه – لها نفس الدلالة بالنسبة لكل البشر ، بغض النظر عن الزمان والمكان .

الاتجاه الثانى

يرى أن مصطلح « النزعة الإنسانية » يشير إلى ظاهرة متغيرة تاريخيا . تنمى وتطور نفسها بطريقة محددة عبر القرون .

وينهض هذا الاتجاه على أساس أنه بالرغم من أن مفهوم الإنسان ، والإنسانية بالتالى يتضمن بعض العناصر الثابتة ، ولكن هذه العناصر توجد دائما بطريقة ملموسة فى الظروف المحددة للزمان والمكان ، وهى بذلك تثرى دائما عن طريق ادخال عناصر جديدة عليها ، وعن طريق الحفاظ على حياة العناصر القديمة .

إن فهم الإنسان لايؤدى بالضرورة إلى تحديد من هو أو ماذا ينبغى أن يكون ؟

ولكن الاعتراف به ككائن فعال يخلق عالمه بنفسه ، وعن طريق مجابهته ماخلقه ، يغير ويطور ماخلقه . فالإنسان ينمى نفسه ووجوده - وهو بالتالى - الذى يغير من جوهره .

وهذا المفهوم عن الإنسان ، الذى تحدده كلا من نشاطاته وقدرته على مجابهة النتائج التى تترتب عليها ، صاغه فى نفس الوقت « سالفيل » ، فى فرنسا « وولهلم همبولدت » فى ألمانيا .

وقد أقام ماركس نظريته عن فلسفة الإنسان ، التى أرسى دعائمها من خلال الجدل الشهير الذى أداره مع هيجل وأتباعه . واستطاع من خلال تحليله العميق لبناء الاقتصاد الرأسمالى أن يكشف عن أسباب « اغتراب » الإنسان وعن طريق النشاط الثورى استطاع أن يوجد الحلول الكفيلة بالقضاء على اغتراب الإنسان عن العمل وعن الحياة الاجتماعية ، سعيا وراء القضاء على الظروف اللا إنسانية التى تحيط بالإنسان والتى تكمن أسبابها فى النظام الرأسمالى ذاته .

وقد أدت التحليلات التى قدمها ماركس إلى القضاء نهائيا على كل ضروب التأملات الميتافيزيقية التى تدور حول « جوهر » الإنسان . وقد أشار إلى أن مثل هذه المفاهيم كانت دائما تضمن قبولا غير مشروط للخبرات التى كانت تكتسبها طبقات اجتماعية معينة ، باعتبارها حقيقة مطلقة . بعبارة أخرى كانت بعض الخبرات ترفع إلى مستوى المبادىء الموضوعية الثابتة .

ولكن أهم ماتنبغى الإشارة إليه ، أن ماركس ، خلافا لما هو شائع عن أفكاره ، انتقد كل المحاولات التى هدفت إلى تحديد الإنسان بطريقته اختبارية أو تجريبية . فهذه المحاولات - مثلها مثل النظريات الميتافيزيقية - تضع فى اعتبارها بدون أى تحفظ الظروف التاريخية وتعتبرها غير قابلة للتغير . وقد أخطأت هذه المحاولات حينما افترضت أن الناس تحددهم فقط الطريقة التى يعيشيون بها . ومن ثم فهذه المحاولات لم تستطع أن تفهم التناقض الداخلى داخل العالم الإنسانى فى المراحل المختلفة لتطوره التاريخى . ولا التغيرات التى تأخذ سبيلها فى الإنسان ، ضد خلفية هذه التناقضات .

إن تنمية الإنسان فى الانثروبولوجيا الماركسية ليست عملية تلقائية ، ولا هى محض اسقاط روحى خالص لأحلامه ورغباته ، ولا هى تعبير عن رغبات ذاتية لفرد أو جماعة . فتنمية الإنسان تتحقق من خلال نشاطاته . التى ينبغى أن تنجح فى اختبار المحكات الموضوعية من مختلف الأنواع : محك الحقيقة بالنسبة للنشاط العلمى ، ومحك الكفاءة بالنسبة للنشاط

التكنولوجى ومحك الشكل بالنسبة للنشاط الفنى ومحك القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية بالنسبة للنشاط الاقتصادى ، فعن طريق احترام قوانين العامل الموضوعى فقط ، يمكن للإنسان أن ينجح فى تحقيق أغراضه ويمكن لضروب الإبداع الإنسانى أن تستمر وتدوم . وفى نفس الوقت ، فهناك ضرورة للشجاعة وللقدرة الإبداعية . فليس ينبغى على إنسان أن يخضع لمخلوقاته . فيحق للعلماء . بل وهو واجب عليهم أن يطرحوا النظريات العلمية التى يثبت بطلانها ، تمامًا كما على الفنيين أن يرفضوا الحلول التى يثبت عدم كفاءتها ، ونفس الأمر ينطبق على المنظمين لضروب النشاط الاجتماعى .

وهذه الازدواجية فى تنمية الإنسان ، ونعنى بها قبوله لموضوعات الحقيقة الاجتماعية ، وشجاعته فى رفض الانجازات والأشكال السابقة ، تعد دعامة رئيسية من دعامات الفلسفة الاشتراكية للإنسان . وهذه التنمية المزدوجة تنهض على أساس النشاطات الاجتماعية للإنسان . وهذه النشاطات حين تربط بالتغيرات فى قوى الانتاج وتطلعات الجماهير ، تضفى الثورية على النظم والأشكال الاجتماعية الثابتة ، وكذلك على النتائج الاجتماعية المترتبة عليها .

وفى العملية المعقدة التى تتعلق بهدم القديم . وخلق الجديد . والحفاظ على الأصيل فإن بعض العناصر تتكامل وتتناقض فى نفس الوقت مع بعضها البعض . وهذه العناصر هى متطلبات القوى الانتاجية والاتجاهات المتعددة داخل الأساس الاقتصادى . والتيارات المختلفة فى « البناء الفوقى »الأيديولوجى والوعى الاجتماعى العام . إن هذه العناصر كلها تخلق المواقف المادية والاجتماعية والروحية التى تزخر بالتوترات الداخلية والتناقضات بالنسبة للإنسان .

وإذا كان العرض السابق قد حاول فى حدود الامكان إيجاز الأفكار الأساسية التى ينهض عليها مفهوم النزعة الإنسانية الاشتراكية ، فإنه يبقى بعد ذلك معرفة كيف يطبق هذا المفهوم فى الواقع .

والحقيقة أن الانتقال إلى مجال التطبيق فى المجتمعات الاشتراكية يشير إلى أنها تأخذ صورتين رئيسيتين :

النزعة الإنسانية البروليتارية :

إذا تتبعنا فى الواقع الصراع الثورى نجد أن هدفه يتمثل فى القضاء على الاستغلال ، وهذا من شأنه فى النهاية أن يحرر الإنسان . ولكن هذا الصراع ينبغى فى مرحلة أولى أن يتخذ صورة الصراع الطبقى . والنزعة الإنسانية الثورية لايمكن لها فى هذه المرحلة الا أن تكون « نزعة إنسانية للطبقة » أو « نزعة إنسانية بروليتارية » بعبارة أخرى . ونهاية استغلال الإنسان معناه نهاية استغلال الطبقة وتحرير الإنسان معناه تحرير الطبقة العاملة . ويتم ذلك قبل كل شيء بواسطة ديكتاتورية البروليتاريا .

وطوال ٤٠ عاما فى الاتحاد السوفيتى وبعد صراعات بالغة العنف فإن « النزعة الإنسانية الاشتراكية » كانت تعبر عن نفسها فى صورة ديكتاتورية البروليتاريا فى الاتحاد السوفيتى ، فتح الباب أمام الصورة الأخرى من صور « النزعة الإنسانية الاشتراكية للشخص » .

النزعة الإنسانية الاشتراكية للشخص

حين تختفى الطبقات المستغلة ، تعد ديكتاتورية البروليتاريا قد أدت وظيفتها . فالدولة لاتكون دولة طبقة . وإنما دولة الشعب كله ، أى دولة كل واحد . والناس - فى الواقع - فى الاتحاد السوفيتى يعاملون بغير تمييز طبقى ، أى يعاملون كأشخاص ومن هنا حلت الموضوعات المتعلقة بالنزعة الإنسانية الاشتراكية للطبقة .

وهكذا يمكن القول إن كل صورة من صور النزعة الإنسانية الاشتراكية تتطابق مع مرحلة تاريخية محددة لها مواصفاتها الخاصة .

ومن هنا فالنزعة الإنسانية الاشتراكية للشخص تقف على طرف نقيض من النزعة الإنسانية البورجوازية .

فى الحالة الأولى لم يتح للنزعة الإنسانية أن تتحقق إلا فى مجتمع اشتراكى أستطاع أن يقضى خلال سنوات طويلة من الكفاح على الطبقات المستغلة فى المجتمع ، وأصبح بذلك الطريق مفتوحا لوضع أسس احترام كيان الشخص وحقوقه .

ولكن فى الحالة الثانية حيث تسود الطبقات المستغلة وتتحكم ، يصبح الحديث عن نزعة إنسانية للشخص محض تضليل ، يراد به اخفاء حقيقة الصراع الطبقى الذى يدور فى المجتمع .

المفهوم الاشتراكى المعاصر لحقوق الإنسان

نعتمد فى عرضنا للمفهوم الاشتراكى المعاصر لحقوق الإنسان على دراسة هامة كتبها أستاذان سوفيتيان فى القانون . ايرانيا لادياك ، وجناوى مالتستف عنوانها : « حقوق الإنسان فى الصراع الأيديولوجى الراهن » (منشورة فى كتاب الاشتراكية وحقوق الإنسان ، موسكو : أكاديمية العلوم السوفيتية ، عام ١٩٨١ ، ١٦٩ - ١٨٧).

يقرر المؤلفان أن هناك خمسة فروق أساسية بين المفهوم الاشتراكى لحقوق الإنسان والمفهوم الغربى البورجوازى :

١ - ترفض الاشتراكية افتراضا رئيسيا من افتراضات التشريع البورجوازى والذى مؤداه أن الوظيفة الرئيسية لحقوق الإنسان (وحقوق المواطن) هى عزل الفرد عن المجتمع . وإذا كان التشريع الاشتراكى يضمن حقوق المواطنين ويحميها بفعالية بالنظر للدولة ، فإنه ينظر نظرة سلبية للمحاولات التى تهدف إلى استخدام حقوق الإنسان كوسيلة يستخدمها المواطن للدفاع عن نفسه ضد المجتمع ، أو باعتبارها حاجزا قانونيا . فى أحد جانبيه الدولة ، وفى الجانب الثانى الحرية الشخصية . فالديموقراطية الاشتراكية تقوم على أساس زيادة مشاركة المواطن فى إدارة الدولة والمجتمع ، وتنمية قدراته السياسية .

٢ - يحرم التشريع الاشتراكى كل نشاط يهدف إلى استغلال الإنسان للإنسان وكذلك أى نشاط يتعارض مع مصالح المجتمع والدولة ، ويضر بالحقوق والمصالح القانونية لمواطنين آخرين . وبإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج فإن الاشتراكية قد وضعت حداً للعبادة الأيديولوجية لحق الملكية الخاصة الرأسمالى . وهذا الحق حق مقدس بالنسبة للروح البورجوازية .

٣ – حقوق الإنسان – فى مفهومها الاشتراكي – تتعلق مباشرة بجهود الشخص وعمله فى إطار النسق الاجتماعى . وينعكس فى هذا أحد الأفكار الاشتراكية الأساسية فى العدل الاجتماعى ، والذى وفقا لها يأخذ الإنسان من المجتمع بقدر اسهامه فى الرفاهية العامة للمجتمع . ففى المجتمع الاشتراكي حقوق الإنسان هى حقوق الإنسان العامل ، وليس صدفة أن الدستور السوفيتى ينص على المبدأ التالى . مما له دلالة هامة بالنسبة للمجتمع : « العمل النافع اجتماعيا وثماره هو الذى يحدد مكانة الشخص فى المجتمع » (مادة رقم ١٤) . وبعض معايير القانون الاشتراكى موجهة ضد هؤلاء الذين يريدون أن يعيشوا على دخول لم يكتسبوها بمجهودهم .

فى حين أنه بالنسبة للقانون البورجوازى ، فلا يهمه عمل الشخص وما إذا كان قد اكتسب مكانة من خلال العمل أو باتباع أى طريقة أخرى . ففى المجتمعات الرأسمالية نجد – كما يقرر الكاتبان – أن المستثمرين والمضاربين يحظون – كمواطنين – باحترام أكثر مما يحظى به العمال الأجراء الذين يخلقون بأيديهم ثروة المجتمع .

٤ – وهناك ميدان أساسى يختلف فيه جذريا المفهوم الاشتراكى عن المفهوم البورجوازى لحقوق الإنسان ، وهو العلاقة بين الحقوق والواجبات .

ذلك أنه فى المجتمعات الرأسمالية تم الفصل بين الحقوق والواجبات وفى هذا الإطار طورت الرأسمالية آليات اجتماعية سمحت للطبقات المستغلة أن تحصل على عديد من الحقوق . فى حين أنها ألقت بثقل الواجبات على الطبقة العاملة .

فى حين أنه فى المجتمع الاشتراكى يحدث توازن دقيق بين الحقوق والواجبات . فمبدأ العدالة الاشتراكية يعنى أن كل الناس متساوون فى الحقوق وفى الواجبات معا .

٥ – فى الوقت الذى يولى فيه المجتمع الاشتراكى اهتماما كبيرا للحقوق السياسية والشخصية ، فإنه يضع فى الصدارة الحقوق الاجتماعية – الاقتصادية . لقد فتحت الاشتراكية العيون نحو هذه الحقوق ، وكانت رائدة فى تأكيدها . حتى أن الدستور السوفيتى هو من أوائل الدساتير فى العالم التى نصت على حق المواطنين فى السكن .

هذه بشكل مختصر مايراه أنصار المفهوم الاشتراكى لحقوق الإنسان فى الخلافات الجوهرية بينه وبين المفهوم الغربى البورجوازى .

٣ – المفهوم الإسلامى لحقوق الإنسان :

ليس من السهل الحديث عن مفهوم إسلامى واحد لحقوق الإنسان . فهناك (قراءات) متعددة لهذه الحقوق بالإضافة إلى أن التطبيقات الإسلامية المعاصرة فى عديد من الأقطار الإسلامية قد لاتتطابق مع هذا المفهوم الإسلامى .

ومع هذا فنحن سنتحدث عن المفهوم بغض النظر عن الممارسة ، تماما كما فعلنا بالنسبة للمفهوم الاشتراكى لحقوق الإنسان .

ونعتمد فى عرضنا أساسا على الكتاب القيم للدكتور محمد فتحى عثمان عن « حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى ، القاهرة : دار الشروق ١٩٨٢ » .

وأهمية هذا الكتاب أنه يقارن مقارنة منهجية بين المفهوم الغربى لحقوق الإنسان والمفهوم الإسلامى معتمدا على تحليل المواثيق الدولية .

ونقطة الانطلاق عند فتحى عثمان أن حقوق الإنسان فى الإسلام قد استوعبت الاتجاهات الوضعية كلها قديما وحديثا وتفوقت عليها .

ونعتمد على الخلاصة التى انتهى إليها المؤلف فى بحثه لتحديد ما يراه - مفهوما اسلاميا لحقوق الإنسان .

١ - تقرير حقوق الإنسان قد شمل الحقوق الشخصية الذاتية والفكرية والسياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية وأكد الحريات العامة المتنوعة والمساواة .
٢ - شمل تقرير حقوق الإنسان فى الإسلام الرجال والنساء .
٣ - شمل تقرير حقوق الإنسان فى الإسلام المسلمين وغير المسلمين .
٤ - حقوق الإنسان الشاملة فى الإسلام هى فى ضمان الفرد والجماعة والدولة على السواء .
٥ - حقوق الإنسان وحرياته العامة فى الإسلام يتجاوز الاتجاهات الوضعية التى عرفها الفكر القانونى قديما وحديثا ويتفوق عليها .

وبما يتجلى فيه تفوق حكم الله على وضع البشر بالنسبة لتقرير حقوق الإنسان وحرياته العامة ، ان تقرير الحقوق فى الإسلام يستند إلى عقيدة (الايمان) وهى فى عمقها وشمولها ودوامها لاتقارن بفكرة (القانون الطبيعى) أو (العدالة) أو (العقد الاجتماعى) ، أو (المذهب الفردى) (فالله) مصدر تقرير الحقوق فى دين الإسلام حقيقة ثابتة لا مجرد افتراض غامض .

٦ - إن استناد تقرير الحق إلى الله عز وجل وشريعته يؤدى إلى اقتران الحق بالواجب واقتران حق الفرد بحق الجماعة . واقتران الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية .
٧ - تقرير حقوق الإنسان من قبل خالق الإنسان عز وجل قد جعل احقاق الحق واجبا على صاحب الحق نفسه ، كما هو واجب على الذى عليه الحق .
٨ - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى شريعة الإسلام يعنى احقاق الحق ومقاومة البغى وهو التزام قد يفرضه الإسلام على الفرد أو الجماعة والدولة .

٩ - فيما يتعلق بضمانات حقوق الإنسان عرف الإسلام وظيفة المحتسب بالنسبة للحكومة ودعوى الحسبة بالنسبة للأفراد ويمكن ادخال رعاية حقوق الإنسان فى نطاق كليهما . كذلك كان من اختصاص والى المظالم النظر فى تعدى الولاة على الرعية .

ويرى فتحى عثمان أنه لامانع من أن يقوم قضاء داخل الدولة الإسلامية على أعلى مستوى لحماية حقوق الإنسان ومن الإجراءات المعروفة فى شريعة الإسلام وتاريخه (التحكيم) لمحاولة الاصلاح بين طرفى النزاع . ويشرع الإسلام كذلك (الجهاد) لحماية حقوق الإنسان ومنع استضعافه والبغى على ذاته وحقوقه .

ويرى أنه يمكن أن تنظم شرطة دولية وقضاء دولى بين الدول الإسلامية أو بين الدول كلها - بشرط الأمانة والعدالة - لمحاربة العدوان الجماعى على حقوق الإنسان .

١٠ - ويرى فتحى عثمان أخيرا أن حق الهجرة والالتجاء مكفول للفرد للفرار بنفسه

وعقيدته وفكره من الاضطهاد . وكل ما يمكن أن يستحدث من وسائل لحماية الحق وكفالة العدل ومقاومة البغى فإن الإسلام يرتضيها ويحتويها .

خلاصة

عرضنا فيما سبق للمفاهيم الغربية والاشتراكية والإسلامية لحقوق الإنسان . ويضيق المقام عن المقارنة الموضوعية بينها . غير أنه يمكن أن نلاحظ الفروق الواضحة بين المفهوم الغربى الذى يركز أساسا على الحقوق السياسية والمفهوم الاشتراكى والذى يركز أساسا على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ويربط الحقوق بالواجبات . ومن ناحية أخرى يقف المفهوم الإسلامى متفردا بمنطلقاته وأن كان يغطى عديدا من الميادين التى يشملها كلا المفهومين . وفى ضوء ذلك كله ، يمكن القول أن أى ضمانات دستورية أو قانونية لتطبيق مبادىء حقوق الإنسان ، لابد لها أن تدرس فى ضوء طبيعة النظم السياسية المختلفة ، والأيديولوجيات التى تعتمد عليها فى الممارسة .

ثانيا : حقوق الإنسان فى التطبيق

الفكرة الأساسية التى تنطلق منها هو أن هناك مسافة - قد تضيق وقد تتسع حسب الظروف - بين النظرية والتطبيق فى مجال حقوق الإنسان . ولو نظرنا إلى المفهوم الغربى فى حقوق الإنسان لأدركنا أنه فى التطبيق يعانى من تحيز مبدئى فى صياغة المفهوم ذاته للحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية . وحتى بالنسبة للحقوق السياسية . لاتنبغى أن تخدعنا الشعارات المرفوعة . عن متابعة العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى تحد من حرية المواطن فى ممارسة حقوقه السياسية كاملة . ولو نظرنا إلى المجتمع الأمريكى - على سبيل المثال - الذى يقدم نفسه باعتباره نموذجا أصيلا للديموقراطية الغربية . لاكتشفنا أن عملية الترشيح لعضوية مجلس النواب والشيوخ . المباحة - نظريا - لأى مواطن أمريكى ، لاتتاح إلا للأشخاص الذين يجدون دعما ماليا هائلا من جماعات المصالح والشركات ورجال الأعمال . وقد دخلت ساحة الضغط على المرشحين فى السنوات الأخيرة لجان يهودية خاصة ، تشكلت لجمع الأموال لمساعدة المرشحين فى حملاتهم الانتخابية فى ضوء مدى تعاطفهم وتأييدهم غير المشروط لدولة اسرائيل ، دون وضع المصالح العربية فى الاعتبار . وهناك حالات تفوق الحصر ، وقف فيها أنصار اسرائيل فى الكونجرس ضد عقد صفقات أسلحة بين الولايات المتحدة وبعض الدول العربية . ويمكن لو رجعنا إلى بعض الدراسات الأمريكية النقدية أن نفهم جيدا كيف تمارس الديموقراطية عملا فى المجتمع الأمريكى وكيف تهدر حقوق الإنسان ونقنع هنا بالإشارة إلى مؤلفات عالم السياسة الأمريكى المعروف ولف وخصوصا فى كتابيه « الوجه المظلم المظلم للديمقراطية » « وأزمة الشرعية فى المجتمع الأمريكى.» إما اهدار الحقوق الاقتصادية للطبقات الدنيا فى المجتمع الأمريكى ، بالرغم من كل شعارات « دولة الرفاهية » فهناك أدلة متعددة عليها ، مستقاة من واقع الدراسات الطبقية التى أجريت على المجتمع الأمريكى .

وإذا ركزنا النظر بوجه خاص على ممارسة حقوق الإنسان فى التطبيق ، لوجدنا أن المفهوم الغربى - ربما بحكم نشأته التاريخية التى أشرنا إليها فى القسم الأول من البحث - تتميز بملمحين أساسيين :

الأول خاص بتغلب الروح « المركزية الأوربية » فى الممارسة . وبالتالى التفرقة الواضحة على المستوى الدولى - بين الشعوب الغربية وشعوب العالم الثالث . ونشير بوجه خاص فى هذا المقام إلى التحيز الغربى فى مجال ادانة مخالفة حقوق الإنسان فى دول العالم الثالث ، والصمت المطبق فى حالات خرق حقوق الإنسان فى فلسطين . حيث تقوم اسرائيل كل يوم بممارسة « إرهاب الدولة » ضد الشعب الفلسطينى فى الضفة الغربية وقطاع غزة ، بالإضافة إلى الإرهاب الذى تمارسه جماعات المستوطنين الاسرائيليين ضد الفلسطينيين بدعم كامل من الدولة . وهكذا يمكن القول إن الممارسة الغربية لحقوق الإنسان فى التطبيق تتسم بازدواجية المعايير . ولعل رد فعل الولايات المتحدة الأمريكية إزاء المذبحة التى جرت للفلسطينيين فى ساحة المسجد الأقصى الشريف ، خير دليل على ازدواجية المعايير . فقد حرصت - بعد مشاورات معقدة - أن تصدر بيانا من مجلس الأمن ، لايتضمن سوى إدانة مخففة للدولة الاسرائيلية ، والتى رفضت قرار مجلس الأمن والذى لايتضمن سوى ارسال بعثة من مساعدى السكرتير العام للأمم المتحدة لتقصى الحقائق ، وتقديم التوصيات اللازمة بحماية الشعب الفلسطينى . وفى نفس الوقت رفض الكونجرس الأمريكى اصدار قرار بإدانة اسرائيل لأنه رأى فى ذلك تحريضا لالزوم له !

وهكذا تظهر بجلاء الممارسة الغربية لحقوق الإنسان فى التطبيق .

أما الممارسة الاشتراكية لحقوق الإنسان ، فقد انحازت للحقوق الاقتصادية للمواطن على حساب الحقوق السياسية . وهذه الممارسة التى استمرت أكثر من سبعين عاما فى الاتحاد السوفيتى الذى كان يقف - حتى عهد قريب - باعتباره النموذج الأمثل للاشتراكية ، اتسمت بإنكار الحقوق السياسية للمواطن ، وأبرزها حرية التعبير والتفكير وحرية الاجتماع ، وحرية الصحافة .

ولم تتغير هذه الممارسات الا منذ سنوات قليلة ، بعد أن أعلن الرئيس جورباتشوف سياسته المعروفة « البريسترويكا »

وقد سارت فى نفس الاتجاه النظم السياسية العربية السلطوية ، التى حاولت - بدرجة صغيرة أو كبيرة من التوفيق - إشباع الحاجات الاقتصادية للمواطنين على حساب الحقوق السياسية .

فى هذه النظم توحشت الدولة وطغت على المجتمع المدنى ، بل وقضت عليه كليا فى كثير من الأحيان . وذلك من خلال القيود الجسيمة التى فرضت على حرية المواطنين فى التفكير والتعبير والاجتماع والتنظيم .

وبالتالى يمكن القول أن السمة الأساسية لممارسة حقوق الإنسان فى هذه النظم ، هو تحكم السلطوية السياسية فى المجتمع والقضاء على المجتمع المدنى بكل مؤسساته .

وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد أن السبيل الوحيد لممارسة حقوق الإنسان فى هذه النظم . هو التحول إلى التعددية السياسية ، وإتاحة الفرصة للمجتمع المدنى أن يستعيد نشاطه من جديد .

وهذا فى حد ذاته لابد أن ينعكس على ممارسة حقوق الإنسان . وقد شهدت بعض البلاد العربية نموا ملحوظا فى هذا الاتجاه ، من أبرزها مصر ، والأردن وتونس ، والجزائر . وإن كان ماشهدته هو مجرد بدايات ، تشير إلى ولادة تعددية سياسية حقيقية ، من ادخال تعديلات جوهرية على دساتير هذه الدول ، وعلى ترسانة القوانين والتشريعات التى صيغت بهدف التضييق من حرية ممارسة حقوق الإنسان .

•••

ونأتى أخيرا إلى ممارسات المفهوم الإسلامى لحقوق الإنسان فى التطبيق . ولانستطيع أن نرى فى هذا المجال إلا تطبيقات مشوهة للمفهوم الإسلامى . الذى هو فى النظرية يعد مثالا ممتازا لحقوق الإنسان ، وفق مفهوم خاص يربط الإنسان بخالقه .

ولو نظرنا إلى الدول التى رفعت شعار الشريعة الإسلامية مثل تجربة باكستان وخصوصا فى عهد ضياء الحق ، والسودان فى عهد نميرى ، لأدركنا أن المفهوم الإسلامى ، استخدم كغطاء وتبرير لممارسات العنف والإرهاب التى خرقت حقوق الإنسان بصورة واضحة .

ومعنى ذلك أن الممارسات الإسلامية لحقوق الإنسان ، تعانى من النظم الديكتاتورية التى تتستر بالدين ، أو من النظم الرجعية التى تركز على الممارسات الإسلامية فى الماضى بشكل انتقائى ، خوفا من الاعتراف بتغير الظروف فى الحاضر وحرصا على المصالح الطبقية الضيقة للنخب الحاكمة .

كلمة أخيرة تتعلق بالضمانات الدستورية والقانونية والمؤسسات الكفيلة بحماية حقوق الإنسان . المشكلة الحقيقية هنا هى مايشير إليها علماء الاجتماع القانونى ، حين يقررون - بحق - ليست المشكلة فى النص ولكن فى التطبيق !

فكثير من دساتير البلاد العربية حافلة بالنصوص التى تقرر حقوق الإنسان ، وتدافع عنها ، ولكن ما أبعد الشقة بين النصوص وتطبيقاتها . ومن هنا صدقت المدرسة الواقعية فى علم الاجتماع القانونى الأمريكى حين رفعت شعار : القانون هو ماتطبقه المحاكم ! بمعنى أنه بغض النظر عما يرد فى التقنينات المختلفة من نصوص فإن المحك هو أحكام المحاكم ، التى تنزل حكم النص على الوقائع المعروضة .

وبالتالى يمكن أن نتحدث عن الضمانات الدستورية والقانونية لحقوق الإنسان ، والمؤسسات الكفيلة بحمايتها ، وهذه مسألة هامة ولاشك فى ذلك ، ولكن تبقى المسألة كلها مرهونة بطبيعة النظام السياسى وممارساته .

وليس هناك من مدخل سوى تغيير طبيعة النظم السياسية العربية ، لكى تتحول من السلطوية الغاشمة أيا كانت طبيعتها ووصفها ، اشتراكية كانت أو ثورية ، أو دينية ، إلى مجتمع تسوده التعددية السياسية ، وينشط فيه المجتمع المدنى ، ويخلق مؤسساته المتعددة ، ومن بينها جمعيات حقوق الإنسان ، والتى تكون مهمتها الأساسية ، الدفاع عن حقوق الإنسان فى الممارسة ، والرقابة على شرعية القرارات التى تصدرها الدولة . سواء فى مواجهة المواطنين أو تجاه المجتمع المدنى .

القسم الثالث

الخطاب النقدى العربى بعد حرب الخليج

الفصـــــل التاســـع : سقوط الاساطير السياسية
الفصـــل العاشـــــر : التحليل الثقافى لحرب الخليج
الفصل الحادى عشر : الازمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدنى العربى : جدل التنوير والتحرر .

الفصل التاسع

سقوط الاساطير السياسية

مقدمة

ليس هناك من شك ، فى أن ما اصطلح على تسميته أزمة الخليج قد أثار مشكلات متعددة فى النطاق العربى وعلى المستوى الدولى على السواء .

ولعل ابرز هذه المشكلات ظهور عجز النظام العربى ليس على احتواء الأزمة وحلها فقط ، ولكن أهم من ذلك عن منع حدوثها ثم ظهورها وتفاقمها الى هذا الحد الذى نشهده ، والذى يهدد كيان الوطن العربى ذاته . ومن ناحية ثانية تظهر امامنا قضية بالغة الأهمية هى بروز ما يطلق علية « النظام العلمى الجديد » وتأثيره الحاسم على التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى الوطن العربى .

واذا كنا - فى هذه الورقة الوجيزة - لن نستطيع الاحاطة بكل المشكلات التى يثيرها النظام العربى من ناحية ، والنظام العالمى الجديد من ناحية أخرى ، فإننا سنركز على أبرز الاشكاليات ، لكى نحاول ربطها بموضوع بحثنا عن الديمقراطية باعتبارها إحدى المكونات الأساسية فى النظام العربى الجديد ، الذى تعالت أصوات المفكرين والباحثين بضرورة صياغته بعد انتهاء أزمة الخليج . وإن كان هذا النظام المنشود - لو كنا صريحين فى هذا المجال - سيتوقف شكله ومضمونه على طريقة حل أزمة الخليج ، وهل سيكون من خلال حل سلمى يحقق العدل لكل اطراف النزاع ، أم عن طريق الحرب ، والتى لا يمكن لاى باحث أن يدعى القدرة على التنبؤ بمسارها أو تحديد مدى خطورة نتائجها على الوضع العربى العام ، بل وعلى النظام العالمى الجديد ذاته .(١)

أولا : سقوط الأساطير السياسية

تأتى أزمة الخليج - ولعلها ليست محض صدفة - فى مرحلة تاريخية تتسم بسقوط الاساطير السياسية على المستوى العالمى . ومما لاشك فيه أن عام ١٩٨٩ سيعد فى المستقبل إحدى العلامات الفاصلة فى التاريخ العالمى . ففى هذا العام سقطت اسطورة سياسية كبرى مادها أن الشمولية كنظام سياسى أفضل من الليبرالية وأكثر منها كفاءة فى تحقيق العدالة الاجتماعية ، وفى تطبيق الديمقراطية . ولعل ما حدث من تطورات مذهلة فى الاتحاد السوفيتى ، منذ أن

أعلن الرئيس جورباتشوف سياسته المعروفة بالبرويسترويكا ، وتكشف حقيقة الأوضاع الاقتصادية المتردية ، والتى وصلت إلى حد المجاعة كما تشير إلى ذلك الأنباء الأخيرة ، وتدفق المساعدات من الدول الرأسمالية لكى تساعد الشعب السوفييتى على الصمود فى فصل الشتاء ، لهو أبلغ دليل على أن الشعب السوفييتى - ومن ورائه شعوب البلاد الاشتراكية فى أوربا - قد عاش فى ظل أسطورة سياسية كبرى أكثر من سبعين عاما منذ اندلاع ثورة اكتوبر الاشتراكية فى الاتحاد السوفييتى . وعبر كل هذه العقود ، قدم الشعب السوفييتى المقهور باسم الثورة ، والاشتراكية ، ملايين البشر ، راحوا ضحايا القمع المباشر والقهر الوحشى ، فى ظل معادلة زائفة مفادها العدالة الاجتماعية فى مقابل التنازل عن الحريات الديمقراطية ، التى وصفت بأنها حريات بورجوازية ثم ثبت أن هذا النظام الشمولى لم يستطع حتى اشباع الحاجات الأساسية لجماهير الشعب ، التى حرمت بالاضافة لذلك من التمتع بالحريات الأساسية .

ماهى علاقة سقوط الشمولية فى البلاد الشيوعية بالنظام العربى فى ماضيه وحاضره ومستقبله ؟

ان تتبع نشأة النظام العربى تكشف عن التأثر الشديد بالعديد من الأفكار التى سادت فى البلاد الاشتراكية ، وقد ترجم هذا التأثر عن نفسه فى تبنى سياسات محددة أدت إلى الوضع الراهن الذى نعيشه فى الوطن العربى . ونعنى على وجه التحديد سيادة النظم السلطوية ، التى قضت على المجتمع المدنى بمؤسساته ، وذلك باسم الثورة والاشتراكية والوحدة[٢] . لقد عشنا منذ عهد الاستقلال العربى فى أوائل الخمسينات فى ظل ثلاث أساطير سياسية .

الأسطورة الأولى هى الثورة بغير ديمقراطية

والأسطورة الثانية هى الاشتراكية بغير مشاركة شعبية

والأسطورة الثالثة هى إمكانية تحقيق الوحدة العربية باستخدام القوة .

إن مصطلح الثورة الذى أسرفت الانقلابات العسكرية العربية فى استخدامه ، قام فى التطبيق على أساس استبعاد الجماهير الشعبية ، وانفراد مجموعة صغيرة من الضباط الانقلابيين بالحكم ، وتأسيس نظم سياسية سلطوية قامت على أساس القمع ، ومحو التعددية السياسية ، وتدمير الحريات العامة ، وبعبارة مختصرة : قامت هذه النظم على أساس محو المجتمع المدنى بمؤسساته الفعالة : كالاحزاب السياسية والنقابات المهنية والعمالية وإخضاعها مباشرة للسلطة السياسية ، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية ، ومحو دولة القانون ، وتأسيس الدولة البوليسية . لن نستطيع الدخول فى تفصيلات التطور السياسى للبلاد التى شهدت هذه الانقلابات العسكرية ، أو الثورات كما جرى الخطاب السياسى على تسميتها ولكن مايجمعها جميعا بالرغم من بعض الخلافات الجزئية ، إنها وبلا استثناء قامت على أساس الانفراد بالسلطة ، ونفى التعددية السياسية والفكرية فى ظل هيمنة تنظيم سياسى واحد ، يدعى المعرفة المطلقة بالحقيقة السياسية ويحتكرها ، ولايقبل على وجه الاطلاق أى معارضة لسياساته ، حتى ولو أدت إلى الهزيمة العسكرية على يد اعداء الأمة العربية .

قامت هذه « الثورات » اذن ، رافعة شعار تحديث المجتمع . وانغمست فى تطبيق سياسات تصنيعية وزراعية ، كان القرار يتخذ بشأنها من قبل نخبة بيروقراطية وتكنوقراطية ،

لاتخضع فى ممارسة سلطاتها إلى أى نوع من أنواع الرقابة الشعبية[٣] . وبالرغم من بعض الانجازات التى تم تحقيقها فى هذه المجالات ، فيمكن القول أن مئات الملايين قد أهدرت نتيجة تبنى سياسات لم تخضع للنقاش العام ، ولم يتح للجماهير فرصة محاسبة المسئولين عنها . غير أن الأهم من ذلك كله ، أن التنمية كشعار رفعته هذه « الثورات » كانت تعنى تطبيق بعض السياسات فى سياق تمحى فيه تماما شخصية الأفراد ، الذين تم تحويلهم ببساطة من مواطنين « الى رعايا » يتقبلون من السلطة السياسية السلطوية الغاشمة المنح بين الحين والحين ، ويخضعون للقهر العنيف فى جميع الأحيان .

ثم طورت بعض هذه الثورات من برامجها ، وانتقلت من مرحلة « الثورة » إلى مرحلة تطبيق الاشتراكية ، غير أنها كانت اشتراكية بغير مشاركة شعبية ، وكانت هذه هى الأسطورة الثانية ، التى تحطمت على صخرة الواقع . وهل كان من الممكن أن تطبق ايديولوجية سياسية هى الاشتراكية تنادى بتحرير الإنسان من الاستغلال الاقتصادى ومن القهر السياسى ، فى ظل سلطوية غاشمة تقوم على أساس تحكم أجهزة المخابرات والمباحث فى مقدرات البشر ؟ لقد انتهت كل هذه الأنظمة الاشتراكية المزعومة فى الوقت الراهن إلى أنظمة تطبق نوعا من الرأسمالية الفجة فى ضوء سياسة الانفتاح الاقتصادى ، وضاعت الشعارات الاشتراكية واندثرت ، بعدما كانت هى عمود الخطاب السياسى لهذه النظم فى مرحلة الستينات .

وتأتى أخيرا الاسطورة الثالثة ، والتى لم تظهر للحق بقوة الا بعدما اندلعت أزمة الخليج وهى الخاصة بضرورة تحقيق الوحدة العربية بأى وسيلة ولو باستخدام القوة العسكرية ، حتى لو تم ذلك ضد إرادة الشعب المراد ضمه فى إطار الوحدة .

خلاصة تطور النظام العربى منذ بداية الخمسينات حتى الآن ، هى سيادة السلطوية السياسية ، التى استبعدت الجماهير نهائيا من الساحة ، والتى تخفت وراء شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة .

غير أن النخبة السلطوية العربية أدركت فى العقد الأخير ، ولعل ذلك الادراك جاء نتيجة رغبتها فى تحسين صورتها أمام قادة النظام العالمى ، ورغبة فى الحصول على المساعدات والقروض الاقتصادية ، حاجتها إلى النزوع إلى نوع من أنواع التعددية السياسية ، وهكذا شهدنا فى بعض البلاد تحولات تتجه إلى تعددية سياسية مقيدة *تكفل للنخب السياسية السلطوية أن تمسك بمقاليد الأمور ، فى إطار يسمح للقوى السياسية المختلفة أن تعبر عن نفسها تعبيرا محدودا فى ظل قيود سياسية وإدارية لاحدود لها[٤] .

إذا كان هذا التطور المحدود قد حدث فى البلاد التى قامت فيها نظم سلطوية بعد الثورات التى قامت فيها ، فإن هناك نظما عربية أخرى ، تمارس فيها السلطوية السياسية من خلال نظم حكم تقليدية ، كما هو الحال فى دول الخليج ، والتى يمكن اعتبارها « مجتمعات مقفلة » لايسمح فيها حتى للتطور الاجتماعى الذى شهدته البلاد الأخرى ، أن يأخذ فرصته ، وفى ظل قمع سياسى ، خففت – إلى حد ما – من آثاره الثروة النفطية ، والتى سمحت لهذه البلاد أن تتبنى

---

* تلخص دراسة زارتمان صور هذه التعددية كما يلى : التعددية الموجهة توجيها خاصا (المغرب) ، التعددية الخاضعة للسيطرة (مصر) ، التعددية الآخذة بالظهور (تونس) راجع هامش ٤ .

سياسات فى التوزيع كانت كفيلة باحتواء السخط الشعبى ، ورفعت مستوى المواطنين المادى ، بحكم ضخامة الثروات التى انهالت عليها ، من بيع النفط فى الأسواق العالمية(٥) .

خلاصة هذا كله أن المشكلة الحقيقية التى تواجه الديمقراطية العربية فى الوقت الراهن ، هى سيادة وترسخ السلطوية العربية ، والتى تأخذ شكل نظم ملكية أو جمهورية أو مشيخية قبلية .

ثانيا : الديمقراطية العربية فى مواجهة صراع المشاريع السياسية

يعيش المجتمع العربى منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ مرحلة تتسم بالنقد الذاتى العنيف . ذلك لأن الهزيمة فى رأينا - بالرغم من كل ماتبعها من أحداث جسام - ومن أهمها حرب اكتوبر المجيدة ضد الغزو الصهيونى ، كانت نقطة فاصلة فى الوعى العربى المعاصر ، كما تؤكد ذلك عديد من الدراسات والبحوث والشهادات الشخصية لأبرز المثقفين العرب(٦) . ولعل ذلك يرجع إلى أنها هى التى كشفت الأساطير السياسية التى رفعت شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة ، والتى سقطت فى الامتحان المصيرى ، وهو المواجهة الفعالة لاسرائيل ، والتى ، كانت احد مبررات سياسات القمع السياسى(٧) .

لقد كانت هزيمة يونيو ٦٧ أحد الأسباب الرئيسية فى تصاعد قوة وحركة التيار الإسلامى فى غالبية البلاد العربية . وهى نفسها التى أدت إلى انبعاث المشروع الليبرالى العربى من جديد ، داعيا إلى الحرية الاقتصادية والحرية السياسية على السواء . ولأن هذين المشروعين نشطا فى ظل النظم السلطوية ، التى لاتقبل أصواتا أخرى فى الساحة غير أصواتها ، فإن بعض دعاة المشروع الإسلامى انحرفوا إلى تبنى الإرهاب والعنف المسلح طريقا للوصول إلى السلطة ، فى نفس الوقت الذى تبنت فيه السلطوية السياسية الحرية الاقتصادية التى يدعو إليها المشروع الليبرالى ولكن بشرط أن تتم عن طريقها وبوسائلها وتحت رقابتها ، فى حين لم تقبل من الحرية السياسية ، الا التعددية المحاصرة والمقيدة ، حفاظا على استئثارها بالسلطة . بعبارة أخرى رفضت السلطوية السياسية جوهر العملية الديمقراطية ، وهو فكرة تداول السلطة .

وهكذا يمكن القول أن المناخ السياسى العربى اليوم ، الذى تسوده السلطوية السياسية بكل صورها وأشكالها ، يمور اليوم بمحاولات تهدف لتحدى هيمنتها الكاملة على مجمل حركة المجتمع ، فى ظل مشاريع سياسية متعددة ومتصارعة يمر كل منها بأزمة حادة نتيجة ظروف داخلية وخارجية متعددة .

فى الساحة الآن المشروع السلطوى الذى تآكلت شرعيته ، وهو فى حاجة إلى تجديد كامل لاتجاهاته ، وهى عملية لايستطيعها ، بحكم غلبة جماعات المصالح وجماعات الضغط عليه . وهو لذلك فى موقف الدفاع والتراجع ، ويضطر من حين لآخر إلى تقديم تنازلات فى مجال الحريات العامة ومجال التعددية السياسية وحقوق الإنسان .

وفى مواجهته يقف المشروع الإسلامى الذى استطاع أن يجذب إليه جماهير متعددة ،

اندفعت إليه نتيجة خيبة أملها فى المشروع السلطوى الذى فشل فى إشباع حاجاتها الأساسية المادية والروحية ، غير أن أزمته تتمثل فى عمومية شعاراته ، وعجزه عن بلورة برنامج متكامل متميز عن برنامج المشروع السلطوى ، بالاضافة إلى انزلاقه إلى هاوية التطرف والعنف والإرهاب ، مما جعل قهر الدولة السلطوية له يبدو كما لو كان أمرا مشروعا ، بالرغم من تجاوزاتها فى مجال حقوق الإنسان . ثم هناك المشروع الليبرالى الذى يطرح نفسه بديلا عن المشروع السلطوى ، والذى لم يستطع حتى الآن ولأسباب شتى أن يجذب إليه عددا كافيا من الأنصار .

ولدينا المشروع الماركسى ، الذى زاد من أزمته الأصلية والتى تتمثل فى أنه كان دائما مشروعا منعزلا عن الجماهير ، سقوط الأنظمة الشمولية الماركسية ، وتحولها إلى الرأسمالية بخطوات متعثرة ومضطربة .

وأخيرا هناك المشروع القومى الذى تتمثل أزمته فى صعود المشروع الإسلامى على حسابه ، وفى تعثر العمل العربى المشترك ، وفى جهوده وعجزه عن تجديد فكره ، وربما فى تجاهله القديم لحيوية موضوع الديمقراطية ، بحكم تركيزه الشديد على الوحدة ، وبغير أن يحدد المضمون السياسى لدولة الوحدة .

هذه هى - بإجمال شديد - صورة المناخ السياسى العربى فى الوقت الراهن ، بما يتضمنه من مشاريع سياسية متصارعة . ولعله من بين الجوانب الإيجابية فى هذه الصورة - التى قد تبدو قاتمة فى مجملها - ان هذه المشاريع السياسية المختلفة ، قد أدركت عجزها عن تغيير المجتمع العربى بالمنطلقات النظرية التى صدرت عنها حتى الآن وبالوسائل التى اتبعتها ، ومن ثم قامت بعملية نقد ذاتى ، هى فى رأينا دليل على شجاعة أدبية ورغبة فى التطور .

ومن ابرز هذه المحاولات التى قامت بها الحركة الإسلامية مجموعة الدراسات التى أشرف عليها المفكر الكويتى الإسلامى المعروف الدكتور عبد الله النفيسى والتى نشرت فى كتاب بعنوان الحركة الإسلامية : أوراق فى النقد الذاتى . كما أن بعض أنصار المشروع الماركسى قاموا بمحاولة شبيهة ، من أبرزها كتاب المفكر اللبنانى كريم مروة . بالاضافة إلى الندوة الهامة التى عقدها أنصار المشروع القومى عن « ثورة ٢٣ يوليو » والتى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة . وهذه المحاولات فى النقد الذاتى هى الخطوة الأولى نحو إقامة حوار ديمقراطى عربى واسع المدى بين أنصار هذه المشاريع السياسية جميعا ، من شأنه أن يقرب مرحلة المواجهة المجتمعية الشاملة مع أنصار السلطوية السياسية .

غير أن هذه المواجهة ، لابد أن يسبقها تحديد واضح لنوع الديمقراطية التى نريدها ، ووسائلنا فى تحقيقها .

ثالثا : أى ديمقراطية عربية نريد ؟

المجتمع المدنى فى مواجهة الدول التسلطية

لابد من الاعتراف أنه ليس هناك اتفاق واضح بين المثقفين العرب حول شكل ومضمون الديمقراطية العربية التى نريدها . وإذا كانت مسألة الاتفاق فى مجال الفكر السياسى والممارسة

ليست واردة ، وذلك إذا كانت التعددية - بحسب التعريف - تقوم على تعدد الرؤى والمواقف للحياة السياسية ، الا أن ماقصدنا إليه هو التردد الواضح - حتى بالنسبة لكل مشروع سياسى على حدة - فى الصياغة النهائية لطروحاته ، والتى تجعله بديلا صالحا للسلطوية السياسية السائدة . ولعل السبب الحقيقى فى ذلك ، أن الفكر السياسى العربى يمر فى المرحلة الراهنة بعملية مراجعة ونقد ذاتى ، فى الوقت نفسه الذى يجابه - فى الممارسة - الدولة السلطوية بكل ثقلها . ولو نظرنا إلى المشاريع السياسية المتصارعة الآن على الساحة العربية لوجدنا أن هذه الملاحظة تصدق عليها بلا استثناء .

فمشروع الدولة السلطوية ذاته ، الذى يحاول تجديد منطلقاته وممارساته تحت وطأة المعارضة الشديدة له ، وبتأثير ضغوط النظام العالمى عليه ، ليس لديه صورة واضحة للمستقبل. فهو فى المجال الاقتصادى مازال حائرا بين التخطيط المركزى وحرية السوق ، وفى الوقت الذى تتصاعد فيه شعارات « التخصيصية » تقاوم النخبة البيروقراطية فى الحكومة والنخبة التكنوقراطية فى القطاع العام هذا الاتجاه خوفا على مصالحها الطبقية ونفوذها وتحكمها فى عملية اصدار القرار . ومن ناحية أخرى تقاوم هذا الاتجاه نقابات العمال التى تخشى من ضياع مكاسبها النقابية التى حصلت عليها فى العقود الماضية ومن أهمها منع الفصل التعسفى .

أما فى المجال السياسى فقد قنعت الدولة السلطوية بادخال تغييرات جزئية لترميم النظام ، وبطريقة التدرج الشديد فى جرعات التعددية ، فى ضوء هيمنة شبه كاملة على مجمل حركة التطور السياسى ، ومن ناحية أخرى نجد المشروع الإسلامى متذبذبا بين اتجاهين : قبول التعددية السياسية ودخول الانتخابات أملا فى اسماع الجماهير صوتهم فى المجالس النيابية ، وسعيا الى السلطة فى الوقت المناسب ، ورفض هذه التعددية المزيفة ، واتباع سبيل العنف والارهاب باستخدام القوة المسلحة لقلب نظام الدولة السلطوية ★.

أما المشروع القومى - فى صيغة الناصرية على الأقل - فقد تردد طويلا فى قبول فكرة التعددية السياسية ، بحكم ارتباطه بالصيغة الميثاقية (اشارة الى الميثاق الناصرى الشهير) والتى كانت ترفض فكرة الحزبية والتعددية ، وتتمسك بصيغة تحالف قوى الشعب العاملة .

وإذا نظرنا إلى المشروع الماركسى المأزوم ، نجده مشغولا بإعادة صياغة موقفه من المسألة القومية من ناحية ، وبالبحث عن أسباب أزمة اليسار العربى ، وانعزاله الواضح عن الجماهير .

وفى نفس المرحلة تردد المشروع الليبرالى كثيرا وحالة مصر نموذجية فى هذا المجال لو نظرنا إلى حزب الوفد الجديد فى القبول والاعتراف بإنجازات الدولة السلطوية فى مجال التنمية وتوزيع الدخل ، وجعل كل اهتماماته تنصب على موضوعين الانتقام من الماضى وتجريح مجمل ممارسات الدولة السلطوية ، والتركيز التقليدى على الدستورية والتعددية والحريات العامة ، بغير طرح واضح لسياسة اجتماعية بديلة لممارسة الدولة السلطوية .

★ تراجع الممارسة السياسية لهذا المشروع فى العقد الأخير فى كل من مصر وتونس ، والجزائر ، والسودان ، والأردن .

فى ظل هذا المناخ تسود البلبلة الفكرية أوساط المثقفين العرب الساعين إلى ديمقراطية عربية جديدة وأصيلة ، تقضى إلى غير رجعة على تراث وممارسات الدولة التسلطية .

ولعل أبلغ دليل على مانقول مراجعة أعمال الندوة الرائدة التى عقدها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان « أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى » والتى انعقدت فى الفترة من ٢٦ - ٣٠ نوفمبر ١٩٨٣ ، والتى جمعت أبرز المثقفين العرب من كافة الاتجاهات . وهذه الندوة بأبحاثها ومناقشاتها تعد علامة بارزة فى الفكر السياسى المعاصر .

انعقدت الندوة فى قبرص لان الدولة السلطوية السائدة فى الوطن العربى لم تقبل استضافتها فى أى عاصمة عربية . ودارت فى الندوة حوارات ونقاشات هامة بين ممثلى المشروعات السياسية الاسلامية والليبرالية والقومية .

وإذا حللنا بعمق ابحاثها ومناقشاتها لوجدناها كما أكدنا من قبل - تسجل حالة البلبلة الفكرية السائدة ، المنبعثة من عملية المراجعة والنقد الذاتى ، والحيرة الشديدة فى البحث عن طريق جديد ، يشق اتجاهه من خلال اختراق غابة السلطوية الكثيفة ، ولكن وفقا لأى منطلقات وعلى أى أسس ؟ هذا هو السؤال المحورى الذى تعددت الاجابات عليه ، وإن كانت - فى الحقيقة - مازالت اجابات قلقة ، غير محددة .

ونستطيع أن نأخذ مثالا بارزا لهذه الحالة الفكرية ، لو حللنا الدراسة التى قدمها المفكر العربى الماركسى المعروف سمير أمين فى الندوة بعنوان « ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى »[٨]

لقد تقدم سمير أمين المعروف عالميا بتأصيلاته النظرية فى مجال الماركسية ، وأفكاره المعروفة عن نظرية المركز والأطراف ، والتبعية ، وضرورة فك الارتباط بين العالم الثالث والنظام الرأسمالى العالمى ، لكى يعالج موضوع الديمقراطية فى الوطن العربى وماذا ينبغى أن تكون عليه فى المستقبل ، متحررا تماما من كل أثقاله الايديولوجية ، ان صح التعبير . لدرجة جعلت الباحث التونسى المعروف الطاهر لبيب فى تعليقه على البحث ، يكاد أن يقول هل هذا هو حقا سمير أمين الذى نعرفه ؟ وكيف ذلك وقد اختفت من دراسته مصطلحات الامبريالية والبروليتاريا ؟[٩] .

هذا التعليق الواضح الدلالة يظهر بوضوح نادر العملية الفكرية الأساسية التى تهيمن الآن على مسرح الفكر السياسى العربى : مراجعة جذرية للمواقف ، ونقد ذاتى ، وردود فعل مندهشة أحيانا مما يعتقد أنه تقلب فى المواقف وتراجع عن الاتجاهات التى تم الدفاع عنها طويلا .

لقد كان سمير أمين موفقا تماما فى قراءته لتاريخ الفكر السياسى العالمى ، حين تعرض فى القسم الأول من دراسته لأصول المشكلة وتحدث بوضوح منذ البداية عن مفهومين للديمقراطية غير صالحين : المفهوم البرجوازى الغربى ، والمفهوم الاشتراكى فى تطبيقه السوفياتى والصينى .

وتحدث عن الواقع الديمقراطى للمجتمع العربى المعاصر ، وخلص إلى تشخيص سليم فى نظرنا حين قرر « هذا وقد أخذت الحكومات العربية المعاصرة بمبدأ الاعتراف بالمواطن

ذى الحقوق السياسية ومنها أساسا حق الانتخاب فى إطار دستور يحدد قواعد تكوين وممارسة السلطة ، ولكن هذه المبادىء بقيت شكلية غير معمول بها جديا . فلم تعتبر السلطة الحاكمة ولا مختلف طبقات الشعب أن هذه المبادىء مقدسة . فظلت الدساتير حبرا على ورق والانتخابات حفلات لتدعيم الحكم . وسنرى أن المجتمعات العربية لم تتقدم بعد فى ممارسة الوسائل التى تعطى مضمونا للنظام الديمقراطى »[١٠]

ويضيف :

« أما مبدأ قداسة «المجتمع المدنى » ازاء الدولة فهو مبدأ لايزال مجهولا . ان المجتمع العربى التقليدى يعترف بميادين لادخل للسلطة فيها . ولكن هذه المبادىء المحترمة هى المحكومة بالدين فقط » .

ونعتقد أن هذه الإشارات الواضحة لشكلية العملية الديمقراطية فى الوطن العربى من جانب وعدم الاعتراف باستقلالية « المجتمع المدنى » فى مواجهة الدولة من جانب آخر ، تعد تشخيصا دقيقا للوضع الراهن .

ولن نتعرض لضيق المقام للتفسيرات التاريخية الهامة التى قدمها سمير أمين لأسباب نقص أو غياب الديمقراطية فى المجتمع العربى ، لأننا نريد أن نركز على برنامج الاصلاح الديمقراطى للمجتمع العربى الذى قدمه ، والذى تم نقده من قبل المعلقين على دراسة من أصحاب الاتجاهات السياسية المختلفة وهم : جلال أمين والطاهر لبيب وعادل حسين ، وكمال ابو ديب بالاضافة لمن شاركوا فى المناقشات وهم : بسام الطيبى ، طارق البشرى ، السيد يسين ، جودة عبد الخالق ، عمر الخطيب ، برهان غليون ، رفعت عودة ، ناجى علوش ، ابراهيم سعد الدين ، على الدين هلال ، على أومليل .

وهم كما نرى نخبة تكاد تمثل ألوان الطيف السياسى العربى جميعا ، فى المشرق والمغرب على السواء .

ولكن ماهو برنامج الاصلاح الديمقراطى الذى يقدمه سمير أمين ؟

يتكون البرنامج من سبعة بنود كمايلى ، نقدمها ملخصة :

أ - ضرورة احترام المصالح الاجتماعية المختلفة لمجموع الفئات المشتركة فى البنيان الاجتماعى الوطنى .

ب - ضرورة ربط مشكلة الديمقراطية بالمشكلة القومية .
فالشعب العربى لايعانى من الاستقلال الاقتصادى الداخلى والخارجى فقط ، بل يعانى من الاضطهاد كشعب محروم من حقوقه القومية الكاملة بسبب سيطرة الاستعمار على النظام الرأسمالى العالمى .

ج - ضرورة ربط الديمقراطية السياسية بالديمقراطية الاجتماعية أى ضرورة تكملة الاصلاحات الأساسية لضمان قدر من المساواة والتضامن الاجتماعى مع مراعاة احتياجات الفاعلية فى آليات الاقتصاد فى المرحلة الراهنة .

د - ضرورة الأخذ بمبادىء الديمقراطية السياسية الكاملة أى الاعتراف دون تحفظ بحقوق

حرية التنظيم السياسى والتنظيم الاجتماعى (نقابات .. الخ) وحرية الصحافة والنشر ..الخ

هـ - الاقتناع بأن السلطة السياسية ينبغى أن تكون ناتج اختيار حر للجماهير من خلال ممارسات سياسية وصحيحة . ولاشك أن احترام هذا المبدأ الأساسى يتنافى مع التمسك بالحزب الواحد واشباهه من الحزب « المهيمن » فالحكم السياسى الديمقراطى هو حكم غير أبدى ينتقل من مجموعة إلى أخرى ومن حزب أو تحالف أحزاب إلى حزب أو تحالف آخر ، ومن فترة إلى فترة أخرى بحسب رغبات الشعب كما يظهر من ناتج ممارساته السياسية .

و - اعادة النظر فى نظم الحياة الاجتماعية وخاصة نظام العائلة والعلاقات بين الجنسين وإعادة النظر فى مضمون التعليم والثقافة والاعلام بما يقتضيه تطوير المجتمع وازدهار روح المبادرة على جميع المستويات .

هذه هى البنود الرئيسية لبرنامج الاصلاح الديمقراطى الذى اقترحه سمير أمين .

فماذا كانت التعليقات النقدية عليه ؟

أولا انتقده - وهذا متوقع أنصار المشروع الإسلامى وخصوصا فى تركيزه على ضرورة تطبيق العلمانية . اعتبر جلال أمين أن سمير أمين لايحمل أى تعاطف ملحوظ مع فكرة التمسك بالتراث أو أحيائه أو تجديده وقرر بوضوح شديد ، لست أجد أى سبب مقنع يؤدى إلى الاعتقاد بأن الحكومة الدينية هى بالضرورة أقل ديمقراطية من الحكومة العلمانية[11] » ويتقدم جلال أمين أكثر فى طريق الدفاع عن المشروع الإسلامى متسائلا « .. لماذا لايناقش الباحث امكانية قيام تجربة إسلامية تحاول تحقيق الاستقلال عن النظام الدولى وتستهدف تحقيق ديمقراطية سياسية واجتماعية فى الوقت نفسه ؟ »[12]

وهكذا بدأ اليمين بالهجوم على مشروع الاصلاح الديمقراطى الذى اقترحه سمير أمين ، غير أن اليسار مالبث أن وجه إليه سهام النقد أيضا على لسان الطاهر لبيب . فقد اعتبر برنامجه المقترح غير مرتبط بمشروع مجتمعى واضح . بالاضافة إلى أنه يمثل مزيجا من الديمقراطية البرجوازية والديمقراطية الشعبية الذى يفترض أن يكون تجاوز التناقض بينهما ممكنا وسهلا .

ثم مالبث أن طرح انتقاداته الأساسية :

« هل أن الصراع الاجتماعى داخل المجتمع يسمح أم لا باحترام المصالح المختلفة ؟
ثم هل أن عدم التضحية بأى منها يعنى بما فى ذلك مصالح الطبقات أو الحاكمة ؟ إذا كان المقصود تحالفا طبقيا ، فليكن واضحا مع تحديد أطرافه .
« ثم يشير إلى المعادلة المستحيلة التى تبدو وكأنها حلت فى البرنامج . هل هذه العملية ممكنة مع اندماج المجتمعات العالمية فى النظام الرأسمالى العالمى ؟

ومن ناحية أخرى انتقد الطاهر لبيب المشروع المقترح لأنه لم يشر إلى مشكلة النخبة المؤهلة لقيادة هذا المشروع الذى تحترم فيه كل المصالح .

ويشير أخيرا إلى أن غياب فكرة المشروع المجتمعى تجعل التصور غامضا . ويقرر « اذا كان مايقال حول ضرورة التغيير فى المجتمع العربى قولا مقبولا ، فإن الديمقراطية ليست

بالضرورة ديمقراطية المجتمع الكائن ، وإنما هى ديمقراطية المجتمع الذى يمكن أن يكون . أن المشروع المجتمعى هنا لازم لتصور الديمقراطية ، وفى رأيه أن مشروع التحرر العربى من التبعية مشروع قائم ويمتاز بالشمول وباحتمال درجة عالية من المشاركة ، كما أنه لايتعارض بل يتطلب الدولة القوية . وخلاصة رأيه أن مشروع تحرير المجتمع العربى هو المشروع الأمثل لتطوير الديمقراطية فى الوطن العربى .

قنعت بالاشارة إلى النقد اليمينى لمشروع سمير أمين ممثلا فى مداخلة جلال أمين ، وإلى النقد اليسارى ممثلا فى مداخلة الطاهر لبيب ، وهذا لاينفى أن هناك فى مداخلات المعسكر اليمينى أفكارا تستحق التأمل مثل مداخلتى عادل حسين وطارق البشرى ، وكذلك الحال فى مداخلات المعسكر اليسارى مثل مداخلتى ابراهيم سعد الدين وجودة عبد الخالق .

وقد قدم هذا الباحث على برنامج سمير أمين(١٣) مجموعة من القضايا الأساسية التى لم تنل حقها من البحث والدراسة وأهمها :

- المضمون الطبقى للديمقراطية التى ندعو إليها .
- تحديد الطبقة الاجتماعية أو الطبقات التى ستقود عملية التغيير فى المجتمع .
- مسألة البديل الإسلامى قبولا أو رفضا .

وقد خلصت من واقع تأمل الأبحاث والمناقشات . الا أنه يبدو أننا « نحلم بنموذج ديمقراطى شامل ، يتكون من عناصر أساسية :

- تحقيق الحريات الأساسية للإنسان (مستقاه من النموذج الليبرالى)
- تحقيق العدالة الاجتماعية (مستقاه من النموذج الاشتراكى)
- تحقيق الأصالة الحضارية (مستقاه من النموذج الإسلامى)

وقرر فى النهاية « ولعل عظمة التحدى يظهر فى أننا نريد اجتزاء عناصر من نماذج سياسات مختلفة ، مفصولة من سياقاتها التاريخية . ومن ناحية أخرى تتجاهل فى مناقشاتنا طبيعة المرحلة التاريخية . ومن ناحية أخرى تتجاهل فى مناقشاتنا طبيعة المرحلة التاريخية التى نمر بها ، ونوعية الطبقات السائدة الآن فى المجتمع العربى » .

وهكذا يكتمل عرضنا لدراسة الحالة التى أردنا منها تقديم عينة من الاجتهادات العربية لحل أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى ، ممثلة فى مشروع الاصلاح الديمقراطى الذى اقترحه سمير أمين ، ونوع الانتقادات التى وجهت إليه من قبل اليمين واليسار .

وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل ، من أننا حين نناقش قضية الديمقراطية العربية فى إطار النظام العربى الجديد الذى ندعو لإقامته ، فلا بد أن نضع فى الاعتبار الصراع الأيديولوجى الحاد القائم بين المشاريع السياسية العربية المطروحة على الساحة : المشروع السلطوى ، والمشروع الإسلامى ، والمشروع الليبرالى ، والمشروع القومى ، والمشروع الماركسى .

ويبدو أن ماأشرنا إليه فى مناقشتنا لبرنامج سمير أمين يمثل المطالب الأساسية التى يمكن أن تجمع عليها النخبة العربية فى الوقت الراهن ، ونعنى تحقيق الحريات الأساسية ، العدالة الاجتماعية ، والأصالة الحضارية . غير أن هذه لاتصلح أن تكون سوى نقطة بداية ، وتبقى هناك أسئلة أساسية : كيف نمزج - فى إطار تأليفى خلاق - بين هذه العناصر جميعا ؟ وثانيا

ماهى الطبقة أو الطبقات الاجتماعية العربية التى ستقود عملية التغيير المطلوبة ؟ وثالثا كيف ستتم عملية التغيير وبأى الوسائل ؟

فى ضوء قراءتنا لمجمل التطور السياسى والفكر فى الوطن العربى فى العقود الأخيرة يمكن أن نجيب على هذه الأسئلة بإيجاز شديد .

أولا : لا يمكن أن يتم التأليف الخلاق بين هذه العناصر جميعا ، بغير عملية نقد ذاتى جريئة يمارسها أنصار المشاريع السياسية المطروحة على الساحة ، وقد بدأت هذه العملية فعلا ، وان لم تكن بالعمق الكافى ، ولا بالمدى المطلوب . ومن هنا تبدو الحاجة ملحة إلى تدعيم ممارسة وتقاليد النقد الذاتى على المستوى الفردى والجماعى والمجتمعى . وهذه العملية هى أساس الحوار الذى ينبغى أن يتسع مداه بين أنصار هذه المشاريع السياسية جميعا ،

ومن خلال الحوار ، وتفهم الموقف المحدد لأصحاب كل مشروع فى القضايا الأساسية المطروحة ، يمكن أن يتفق على برنامج للحد الأدنى ، يمثل منطلقات ووسائل أنصار هذه المشاريع السياسية فى النضال ضد السلطوية السياسية السائدة فى المجتمع العربى .

أما عن الطبقة أو الطبقات الاجتماعية العربية التى ستقود التغيير ، فيبدو أنه لامفر من صياغة تحالف طبقى ، يؤمن أعضاؤه أنه من صالح الطبقات الداخلة فيه اتمام عملية التغيير السياسى بطريقة سلمية ، واضعا فى الاعتبار المتغيرات المحلية والاقليمية والدولية .

وأهم هذه المتغيرات الدولية نشوء نظام عالمى جديد يقوم كما يركز دعاته - على الأهمية القصوى للتعددية السياسية ، واحترام حقوق الانسان ، والفعالية الاقتصادية فى ادارة شئون الاقتصاد .

ومن هنا ينتظر أن تتصاعد الضغوط من قبل أطراف هذا النظام العالمى الجديد ، على النظام العربى ، حتى يمتثل لهذه القيم التى يروج لها ، بأنها أصبحت عالمية ، لدرجة ستصبح فى المستقبل هى محكات الحكم على شرعية أى نظام سياسى معاصر .

وتبقى النقطة الثالثة والأخيرة والخاصة بكيفية اتمام عملية التغيير وبأى الوسائل ، ويبدو أن مفتاح الاجابة يكمن فى تقديرنا فى العملية التاريخية التى بدأت تنشط فى الوطن العربى وهى عملية احياء المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة السلطوية .

ويبقى فى النهاية أن نؤكد أن التحدى الذى يواجه الوطن العربى فى هذه المرحلة الحاسمة من تغيير العالم ، يحتاج إلى حشد كل الجهود الفكرية والسياسية ، لصياغة نظام عربى جديد ، قادر على اشباع الحاجات الأساسية المادية والروحية للجماهير العربية العريضة ، فى ظل ادراك واع لأهمية الالتحام بتيار العصر الغالب ، والذى يمثله النظام العالمى الجديد ، والذى لاينبغى أن تترك عملية تشكيله للقوى العالمية المهيمنة ، والا أصبحنا ضحايا له . ومن هنا أهمية أن تكون هناك مبادرة عربية للاسهام فى تشكيل هذا النظام ، تقوم على أفكار محددة فى مجالات الأمن العالمى والديمقراطية والرخاء .

المراجع والهوامش

١ - آثرنا عدم اثقال الورقة بالمراجع لأنه لم يكن الغرض هو كتابة دراسة أكاديمية موثقة ، بقدر ماهو تقديم تحليل نقدى لمجمل مسيرة النظام العربى .

٢ - لخصت الباحثة الفرنسية اليزابث بيكار هذا التطور فى دراستها : العسكريون العرب فى السياسة : من المؤامرة الثورية إلى الدولة السلطوية فى : غسان سلامة محرر وآخرون ، الأمة والدولة والاندماج فى الوطن العربى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد الشئون الدولية (ايطاليا) ، جزءان ، ١٩٨٩ ، ٥٢٩ - ٥٥٦ .

وراجع أيضا برهان غليون فى كتابه النقدى : بيان من أجل الديمقراطية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ .

٣ ـ غسان سلامةوآخرون ، المرجع السابق ، ٦٨١ ـ ٦٩٦ .

٤ - راجع : وليام زارتمان ، المعارضة كدعامة للدولة ، فى غسان سلامة وآخرون ، المرجع السابق ، ٥٨٤ - ٧٥٥ .

٥ - انظر : حازم الببلاوى ، الدولة الريعية فى الوطن العربى ، فى غسان سلامة وآخرون ، المرجع السابق ، ٢٧٩ - ٢٩٤

٦ - انظر على سبيل المثال : لطفى الخولى ، (محرر) المأزق العربى ، القاهرة : صفحة الحوار القومى ومركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ومنتدى الفكر العربى ، ١٩٨٨ .

٧ - انظر : السيد يسين ، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر ، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار التنوير ١٩٨٨ .

٨ - انظر : سمير أمين ، ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى ، فى أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت : ١٩٨٩ ، ٣٠٧ - ٣٢٠ .

٩ - راجع : الطاهر لبيب ، تعقيب ٢ ، فى أعمال ندوة أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى ، مرجع سابق ، ٣٢٥ - ٣٢٧

١٠ - سمير أمين ، المرجع السابق

١١ - راجع جلال أمين ، تعقيب ١ ، أعمال الندوة ، مرجع سابق ، ص ٣٢١

١٢ - جلال أمين ، نفس المرجع ، نفس الموضع

١٣ - راجع : السيد يسين فى أعمال الندوة ، مرجع سابق ، ٣٣٨ - ٣٣٩ .

الفصـل العـاشــر

التحليل الثقافى لأزمة الخليج

مقدمــة

نعتبر أن تطبيق منهج التحليل الثقافى الذى تجاهلناه طويلا فى دراسة المجتمع العربى ، هو نقطة البداية فى دراسة السلوك السياسى والاجتماعى والاقتصادى كما مورس أثناء أزمة الخليج ، وكذلك فى تحليل الآثار التى ترتبت على الحرب ، وذلك على مستوى السلطة والمثقفين والجماهير .

وهذا المنهج يركز على دراسة رؤى العالم السائدة في مجتمع معين ، وعلى تحليل الادراكات والتصورات والصور النمطية عن النفس وعن الآخرين ، وعلى القيم السائدة ، وعلى نوعية الخطابات السياسية المتصارعة فى المجتمع ، مع تركيز خاص على اللغة باعتبارها معبرة برموزها عن الشبكة المعقدة للقيم والمعايير التى تؤثر على السلوك الاجتماعى والسياسى فى التحليل النهائى .

وإذا انطلقنا فى تطبيق منهج التحليل الثقافى ، ومن واقع دراسة ممارسات السلطة والمثقفين والجماهير فى أزمة الخليج ، فإنه يمكننا اثارة عدد من الموضوعات الأساسية التى تستحق البحث والتحليل ، ليس فى ندوة واحدة أو عدة ندوات ، بل أنها ينبغى أن تكون على أجندة البحث فى مراكز البحوث العربية المتخصصة ، ولدى المثقفين القوميين العرب المعنيين بقضية الوحدة العربية . وهذه الموضوعات تتركز فى خمس مشاكل : خطاب المثقفين فى مواجهة الأزمة ، مشكلة الأنا والآخر فى العلاقات العربية ، ومنهج التفكير السياسى العربى ، والتحليل الثقافى للقيم السائدة فى المجتمع العربى ، والعلاقة بين الوطن العربى والعالم .

أولا : خطاب المثقفين فى مواجهة الأزمة

ليس هناك من شك فى أن المثقفين العرب كانوا طليعة أمتهم منذ بداية النهضة العربية حتى اليوم . لقد بدأ دورهم التنويرى العظيم حين واجهوا السؤال الرئيسى : كيف نقضى على أسباب التخلف العربى ، وكيف نكتسب أدوات التقدم الغربى ؟

وكان ذلك يقتضى القيام بعملية فكرية مزدوجة : تقديم تحليل نقدى لتجربة الغرب من ناحية ، وتشخيص لأسباب التخلف العربى من ناحية أخرى . وقد قام بهذه العملية الفكرية الكبرى مجموعة من الرواد العظام لعل أبرزهم رفاعة رافع الطهطاوى وخير الدين التونسى .

غير أن هذا الدور الفكرى البارز ، كان مجرد المقدمة التى أصبحت مكانا أساسيا للمثقفين العرب لكى يتصدروا الثورات العربية التى هدفت أولا إلى استخلاص العروبة من براثن الحكم العثمانى ، وصوبت سهامها ثانيا للنضال ضد الاستعمار الغربى والهيمنة الأجنبية . وقامت أجيال تلو أجيال من المثقفين العرب فى كل أقالم الوطن العربى بالنضال بالقلم والبندقية معا ، خلال مسيرة نضالية طويلة ، كانوا هم طليعة أمتهم والمنادين بالاستقلال والحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، والأصالة الحضارية .

وها نحن اليوم وفى غمار أزمة الخليج بكل تعقيداتها العالمية والأقليمية والمحلية ، نشهد المثقفين العرب ، يواصلون أداء دورهم ، ولكن فى سياق أكثر تعقيدا ، تختلط فيه القومية بالقطرية ، ويتشابك فيه المنهج الثورى فى التغيير مع النظرة الاصلاحية ، ويتعقد فيه الدور النقدى التقليدى للمثقف العربى ، نتيجة للقهر السياسى الذى يحد من الحرية الفكرية للمثقف ، وبالاغراء المالى من قبل بعض الأنظمة . وقد أدت كل هذه العوامل إلى انقسام المثقفين العرب انقساما واضحا فى تناولهم لأزمة الخليج وفى اتجاهاتهم المعلنة ازاء مختلف السياسات والمواقف والقضايا التى أثارتها .

لقد مر وقت كاف على الأزمة ، ظهر فيها وتبلور ما يمكن أن نطلق عليه « خطاب المثقفين » ازاء الأزمة ، الذى يستحق أن نتأمله على حدة ، وذلك بالاضافة إلى « خطاب السلطة » الذى يكشف أيضا عن انقسام واضح بين الأنظمة العربية واتجاهاتها وسلوكها فى الأزمة ، والذى ظهر فى ثلاثة مواقف متمايزة : الانحياز الكامل مع العراق ، والانحياز الكامل مع الكويت ، والموقف الوسط الذى يحاول انصاره التوازن المتحرك فى سياق لا يسمح بطبيعته بانصاف الحلول . ويمكن القول أن خطاب المثقفين العرب فى الأزمة ، لو نظرنا إليه باعتباره نصا واحدا ـ لغرض التحليل ـ لوجدناه يتسم بالسمات التالية :

١ ـ اتخاذ بعض المثقفين سواء ممن أيدوا العراق ، أو ممن وقفوا بجانب الكويت أسلوبا عاطفيا صارخا فى الدفاع عن مواقفهم ، يفتقر إلى الحد الأدنى من العقلانية . وكأن شعار الواحد منهم الذى رفعه طول الوقت « أنصر أخاك ظالما أو مظلوما » .

٢ ـ تطور مواقف بعض المثقفين مع تصاعد الأزمة وبروز تعقيداتها ، ودخول عناصر جديدة إليها . فبعض المثقفين ممن أدانوا غزو الكويت فى البداية عادوا لمراجعة موقفهم بعد دخول القوات الأجنبية إلى السعودية ، وأصبحت القضية المحورية بالنسبة لهم هى الكفاح ضد الوجود الأجنبى على الأرض العربية ، باعتبارها هى المشكلة الملحة .

٣ ـ انطلق معظم خطاب المثقفين العرب من مسلمة مبناها أنك إما أن تكون مع العراق على طول الخط ، أو مع الكويت على طول الخط ، ومثل ذلك تبسيطا مخلا لرؤية الواقع . ذلك أن الأزمة أثارت قضايا سياسية وفكرية واستراتيجية معقدة ، من الصعب للغاية حصرها فى خانة « الأبيض » أو فى خانة « الأسود » وبالتالى حرم هؤلاء المثقفون أنفسهم من التحليل النقدى للأزمة والذى من شأنه أن يبرز سلبيات وإيجابيات سلوك كل طرف من الأزمة .

٤ ـ اتسم خطاب المثقفين العرب بكونه خليطا من مناقشة الأساسيات فى السياسة العربية (الوحدة العربية مثلا وكيف تتحقق هل بالديمقراطية أم بالقوة العسكرية ، وقضية أولوية هى قضية الوحدة على قضية الديمقراطية) ، وتحليل الاخر وسياساته وأهدافه (ونعنى موضوعات

الهيمنة الامبريالية ، والتدخل الأجنبى ، ومزاعم النظام العالمى الجديد) ، والنظر إلى الأوضاع الاجتماعية والسياسية الراهنة فى الوطن العربى (الحدود المصطنعة التى خلقها الاستعمار ، وهشاشة الدول الخليجية وافتقادها لأساسيات الدولة) وأخيرا محاولة النظر للمستقبل ، سواء مستقبل الوطن العربى أو مستقبل المجابهة أو التفاعل بين النظام العربى والنظام العالمى .

٥ ـ وسمة أخرى تتمثل فى التبعية المطلقة لبعض المثقفين لمواقف السلطة ، سواء كانت السلطة العراقية أم السلطة الكويتية أم السلطة السعودية (وينطبق ذلك على تبعية بعضهم للسلطة المصرية أو السورية) . وخطورة هذا الموقف أن يتحول المثقف إلى مجرد مبرر لمواقف السلطة ، وهو لذلك مستعد لتغيير موقفه إذا ما غيرت السلطة موقفها . فالمثقفين الذين أيدوا السلطة العراقية فى غزوها للكويت ، ثم فى ضمها بعد ذلك للعراق وابتدعوا النظريات المختلفة لتبرير هذا الضم ، سواء فى حديثهم عن أولوية الوحدة العربية ولو تم تحقيقها بالقوة العسكرية ، أو فى تعرضهم لهشاشة الدولة الكويتية ، أو فى إثارتهم لقضية الحق التاريخى ، هم أنفسهم الذين أيدوا العراق فى مبادرته السلمية ، والتى جوهرها الانسحاب من الكويت . لدى هؤلاء البعض موقف السلطة ـ أيا كان ومهما تغير ـ هو الصحيح . ومن ناحية أخرى فالمثقفون الذين أيدوا عملية تحرير الكويت . باعتبارها هى هدف التدخل الأجنبى ، هم أنفسهم الذين صمتوا صمتا مريبا فيما يتعلق بتحول العملية إلى تدمير شامل للقوة العراقية الاقتصادية والاجتماعية ، بما يتجاوز قرارات مجلس الأمن وبغض النظر عن هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على عملية اصدارها . وهم أنفسهم الذين لم يؤيدوا بطريقة واضحة المبادرة العراقية السوفيتية والتى تنص على الإنسحاب العراقى من الكويت .

٦ ـ وتلزمنا الأمانة أن نسجل مواقف المثقفين العرب الذين لم ينساقوا إلى مزلق التبعية للسلطة ، وانما جهروا بآرائهم ضد اختيارات السلطة كتابة وحديثا وسلوكا ، ونشير هنا إلى مواقف بعض المثقفين المصريين والمغاربة والتونسيين وخصوصا فى أحزاب المعارضة .

٧ ـ ولوحظ أيضا فى بعض الأقطار العربية أن عمق التيار الشعبى المؤيد للعراق ، جرف فى طريقه بعض المثقفين الذين لم يتجاسروا على ممارسة التحليل النقدى للأزمة ، بما قد يؤدى إليه من صياغة ونشر أفكار قد تتعارض مع هذا التيار الشعبى .

وهذه الملاحظة تثير مشكلة هامة مفادها هل دور المثقف الانسياق وراء المشاعر الجماهيرية مهما كانت عقلانيتها ، أم دوره محاولة طرح الآراء من منظور نقدى حتى لو خالفت الاتجاهات الشعبية ؟

فى تقديرنا أن هذه السمات الأساسية لخطاب المثقفين العرب فى مواجهة الأزمة ، تثير مجموعة متنوعة من المشكلات البالغة الأهمية التى تتعلق بدور المثقفين العرب فى تطوير وتحديث المجتمع العربى .

● ولعل أبرز هذه المشكلات هى **علاقة المثقفين بالسلطة** . هذا موضوع تقليدى كثر فيه النقاش والجدل على المستوى العالمى وعلى الصعيد العربى على السواء . غير أنه لو تأملنا مسيرة المثقفين العرب خلال العقود القليلة الماضية . فمن السهل علينا أن نرصد مجموعة من الظواهر البارزة أهمها على الاطلاق وقوع المثقف العربى بين المطرقة والسندان ، ونعنى على

وجه التحديد بين الوطأة الشديدة للقمع السياسى المباشر ، الذى قد يدفعه إلى الصمت ، أو إلى الهجرة ، أو للنضال فى ظل سياق استبدادى تهدر فيه حقوق الإنسان بالكامل وبلا أى ضمانات قانونية ، وبين الاغراء المالى الذى أجادت استثماره بعض النظم العربية ، وخصوصا فى سنوات الحقبة النفطية ، والتى سمحت بشراء عديد من الأقلام ، بصورة مباشرة وغير مباشرة ، مما أثر تأثيرا سلبيا على قيام المثقف العربى بدوره النقدى .

● والمشكلة الثانية هى توزع المثقفين العرب بين أنصار المنهج الثورى فى تغيير المجتمع العربى ، ودعاة المنهج الاصلاحى . وقد أدت عوامل عديدة عالمية واقليمية إلى انحسار معسكر دعاة المنهج الثورى ، نتيجة لانهيار التجربة الاشتراكية الشمولية فى الاتحاد السوفيتى وبلاد أوروبا الشرقية ، وللانتكاسة الواضحة لمسيرة الخطاب الثورى العربى فى العقود الأخيرة ، سواء فى مجال الاصلاح الداخلى أو فى المواجهة مع اسرائيل العدو التقليدى للأمة العربية .

وفى هذا السياق اكتسب دعاة المنهج الاصلاحى أرضا واسعة ، وانطلقوا للتبشير بأهمية التصالح مع إسرائيل من خلال مفاوضات سلمية ، وفى اطار التهاون مع النظام العالمى ، وتبنى لغته وخصوصا فى أهمية تبنى الحلول الوسط ، والتخلى عن النضال الثورى أسلوبا للحصول على الحقوق المشروعة . ومن ناحية أخرى الدعوة للمنهج الاصلاحى فى الاطار الداخلى فى كل قطر ، والقبول « بالمنح الديمقراطية » التى يعطيها النظام السياسى بالتدريج ، ومحاولة العمل السياسى فى ظل أطر سلطوية وباستخدام الأساليب الديمقراطية المقيدة . أما فى المجال العربى ، فالدعوة هنا تتمثل فى ضرورة التركيز على الحوار والتراضى والحث والاقناع ، فى مجال العمل العربى المشترك ، ونبذ كافة الأساليب الثورية التى كانت متبعة منذ عقود مضت ، فيما يتعلق بقضية الوحدة ، وعدالة توزيع الثروة العربية ، والموقف من المعسكر الغربى .

والمشكلة الثالثة هى **أسلوب المثقفين العرب فى التعبير عن قناعاتهم وآرائهم** . وقد لاحظنا سيادة العاطفية والخطابية فى خطاب المثقفين إزاء الأزمة ، وندرة التحليلات النقدية الموضوعية مع أهميتها القصوى ، بالاضافة إلى عودة بعضهم مرة أخرى فى تصوير العلاقات مع الغرب باعتبارها حربا صليبية مستمرة .

ومن هنا يمكن القول أن مشكلة المنهج الفكرى الذى يتبناه المثقفون العرب يحتاج إلى تحليل نقدى ، بالاضافة إلى نظرياتهم عن الآخر وخطورة الوقوع فى أسر الصور النمطية القديمة عن الغرب . بعبارة أخرى ضرورة مناقشة كيف نتعامل مع الغرب ، ومن أى منطلق ، هل من منطلق المجابهة المستمرة والصراع ، أو من منطلق التعاون المتكافىء والحوار الفعال ، فى ضوء منهج نقدى يضع يده على أهداف ووسائل ما يطلق عليه « النظام العالمى الجديد » وكيفية مواجهته بفعالية وكفاءة .

والمشكلة الرابعة هى **علاقة المثقفين العرب بالجماهير** . ونعلم جميعا أن هناك مناقشات تقليدية حول هذه العلاقة ، كما أنه توجد أنماط معروفة وشهيرة . ولعل أبرزها صورة « المثقف المنعزل » عن الجماهير والذى يصوغ أفكاره بعيدا عن نبضها الحى ، أما من باب التعالى الفكرى ، أو بسبب العجز عن التواصل معها ، أو الخوف من مشاعرها الجارفة فى بعض

الأحيان . وهنا أيضا « المثقف العضوى » (بتعبيرات المفكر والمناضل الإيطالى المعروف جرامشتى) الذى يجيد التلاحم مع الجماهير ويعبر عنها .

ان هذه مشكلة بالغة الأهمية ، لما لوحظ فى الحقبة الأخيرة من تغيير بعض المثقفين العرب لمواقفهم الأيديولوجية المعلنة ، وانضمامهم إلى بعض التيارات السياسية التى أصبحت لها « جماهيرية » واضحة فى السنوات الأخيرة ، وأهمها التيار الإسلامى ، لمجرد مجاراة الجماهير .

لقد برزت فى أزمة الخليج قضية علاقة المثقف بالجماهير بصورة واضحة . بكل إيجابياتها وسلبياتها ، بصورة تدعو لدراستها وتحليلها .

ومعنى ذلك كله - إذا صوبنا عيوننا تجاه المستقبل - أن دور المثقفين فى المجتمع العربى يحتاج ، فى ضوء ممارسة المثقفين الفعلية أثناء أزمة الخليج ، إلى حوار نقدى يركز على مجموعة القضايا والمشكلات التى أشرنا إليها ، وأهمها : علاقة المثقفين العرب بالسلطة ، وعلاقتهم بالجماهير ، وأسلوبهم فى التعبير عن أنفسهم ، ومناهجهم فى الدعوة إلى التغيير الاجتماعى بين الثورية والاصلاحية ، وتصوراتهم للعلاقة مع الآخر ، ومع النظام العالمى الذى يهيمن عليه الغرب أساسا .

إن هذا الحوار الذى ندعو إليه ، والذى نرجو أن يساهم فيه جمهرة المثقفين العرب من كافة الاتجاهات السياسية ، ينبغى أن يصدر عن رغبة أكيدة فى النقد الذاتى ، وقدرة فكرية فى نقد الآخر ، وهدف واضح ومحدد ، هو تأكيد الدور الفاعل للمثقفين العرب فى تطوير المجتمع العربى . فهذه العملية التاريخية الكبرى - كما أثبتت الأحداث فى الماضى والحاضر - مهمة لا يمكن ولا يجوز أن تترك فقط لصانعى القرار من السياسيين المحترفين . لأن صياغة المستقبل العربى ليس من حق أحد أيا كان أن يحتكرها ، بل ينبغى أن نصنعه معا ، حكاما ومثقفين وجماهير ، من خلال النضال السياسى والثقافى الواعى ، وفى سياق تسوده الديمقراطية الحقيقية .

ثانيا : مشكلة الأنا والآخر فى العلاقات العربية

ونعنى أساسا المفهوم الذى يقدمه كل نظام سياسى عن نفسه ، وعن الآخرين ، على مستوى السلطة والمثقفين والجماهير . وعادة ما يعطى النظام السياسى عن نفسه صورة بالغة الإيجابية ، تخفى كل السلبيات ، وتبرز ما يراه من ايجابيات ، وفى نفس الوقت - وخصوصا فى فترات الصراع - يقدم صورة بالغة السلبية عن الأطراف الأخرى الداخلة معه فى صراع . ويكفى أن نشير هنا إلى الخطاب السياسى العراقى منذ بداية الأزمة والصورة التى قدمها عن نفسه باعتباره رائد القومية العربية والإسلام والعدالة الاجتماعية والاشتراكية والنضال ضد قوى الاستكبار العالمية ، وفى نفس الوقت الصورة البالغة السلبية التى قدمها للنظام الكويتى ، وللنظم الخليجية عموما ، باعتبارها مجرد محصلة للخطة الاستعمارية فى تقسيم الوطن العربى ، وبالتالى فهى كيانات هشة وهزيلة من الناحية الاجتماعية والسياسية ، وهى أيضا تابعة للنظام الرأسمالى الأمريكى .

هذه الصورة النمطية للأنا وللآخر فى مجال العلاقات العربية لا تقتصر على قادة النظم

السياسية ، وانما تنتقل - للأسف - وفى غيبة الديمقراطية وحرية التعبير التى تسمح بالنقد والتصحيح ، إلى خطاب المثقفين ، والذين غالبا - تحت وطأة القهر السياسى العنيف - ما يكونون مثقفين مبررين للسلطة .

وهذه العملية الاجتماعية الواسعة المدى لتزييف الوعى العربى المعاصر ، مردها أساسا إلى غياب المرجعية الأساسية المتفق عليها لتقييم أداء النظم السياسية . ففى ظل سيادة شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة فى النظم الراديكالية غابت غيابا شبه كامل قيمة الديمقراطية واحترام حقوق الانسان . ولذلك لم يكن غريبا أن نجد بعض المثقفين العرب ممن أخذوا صف العراق ، يبررون الغزو العراقى للكويت بأنه مشروع لأنه يتمثل فى تحقيق الهدف العربى الأسمى وهو الوحدة ، حتى لو تمت بالقوة العسكرية ، ولو تحققت بقهر الشعب الكويتى نفسه ! ويتساءلون بسخرية ، هل من الممكن للشعب الكويتى أن يتقدم بطريقة ديمقراطية بطلب الوحدة مع العراق ، مع كل ما يرفل فيه من خيرات جلبتها الثورة النفطية ؟

ومن هنا لا بد من التشديد فى المرحلة المقبلة على المرجعية الأساسية للحكم على شرعية النظم السياسية وأدائها . ولا بد أن تكون قيم الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الانسان هى القيم الحاكمة فى التقييم ، وتأتى بعد ذلك قيم العدالة الاجتماعية ، والإيمان بتحقيق الوحدة العربية ، والعمل على تحقيقها أيا كانت صورتها .

ونحن فى الواقع نحتاج - من أجل التحليل العلمى لمشكلة الأنا والآخر فى العلاقات العربية - إلى أن ندرس ثلاثة أنواع من الخطابات :

١ - **خطاب السلطة** : ويتم ذلك من خلال تحليل المواثيق المعلنة الأساسية للنظم السياسية العربية (الدساتير ، المواثيق ، الوثائق الحزبية للأحزاب الحاكمة) وللخطابات السياسية للحكام أيا كانوا ملوكا أم أمراء أم رؤساء جمهوريات ، **وأهم من ذلك كله دراسة الممارسات السياسية للنظم بكل تناقضاتها وتغيراتها عبر الزمن** ، وخصوصا فى مجال التحالفات الدائمة أو الوقتية ، والتحولات فيها .

٢ - **خطاب المثقفين** : ويتم ذلك من خلال قراءة نقدية واعية للانتاج الفكرى العربى المعاصر ، وفق منهجية دقيقة تسمح برسم الخريطة الأساسية الفكرية فى مرحلة أولى ، مع تحديد التغيرات والتقلبات فى المواقف المعلنة للمثقفين فى مرحلة ثانية ، لابراز ظاهرة ما أطلق عليه محمد عابد الجابرى « الترحال الثقافى » ، ويقصد بها انتقال المثقف العربى من أيديولوجية إلى أيديولوجية أخرى مناقضة ، أحيانا من خلال عملية تدريجية قد تكشف عن نمو وتطور المشروع الفكرى للمثقف ، وهو أمر مشروع ، وأحيانا أخرى من خلال عملية انقلابية فجائية وغير مبررة ، كتحول مثقف ماركسى عريق له تاريخ فى العمل الحزبى الشيوعى إلى مثقف اسلامى متطرف . أو كتحول مثقف قومى عروبى إلى مثقف قطرى ينقد القومية العربية وينادى بالانكفاء على المصلحة الوطنية الضيقة . مثال ذلك موقف بعض المثقفين المصريين العروبيين عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣ والذين من باب الدفاع عن معاهدة كامب دافيد اندفعوا إلى رفع الشعار السوفينى « مصر أولا » ، بما يعنيه ذلك أن تذهب العروبة إلى الجحيم ، إذا ما تعارضت مع المصلحة المصرية .

وكذلك ما نشهده الآن من تحولات بعض المثقفين الكويتيين العروبيين عقب الغزو العراقى ، واستعادة الكويت ، بما أعلنوه من كفرهم بالعروبة ، وتصريحهم بأنهم يرغبون فى أن يكونوا تابعين للولايات المتحدة الأمريكية التى قادت التصدى للغزو العراقى وحررت لهم وطنهم .

٣ - **خطاب الجماهير** : ونقصد بذلك الادراكات والتصورات والصور النمطية التى تكونها الجماهير فى الوطن العربى عن شعوب البلاد العربية المختلفة . وفى هذا المجال من الأهمية بمكان القيام بدراسات ميدانية مقارنة لمعرفة هذه الادراكات والصور النمطية .

وقد قمنا ببحث ميدانى واسع المدى فى إطار مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت حول اتجاهات الرأى العام العربى نحو مسألة الوحدة . وصممت استمارة طبقت فى ثلاثة عشر قطرا عربيا ، وقد قام كاتب هذا البحث بتحليل النتائج الخاصة بنظرة الجماهير العربية إلى نفسها وإلى الآخرين .

انظر : السيد يسين ، الشعب العربى ، التفاعل الاجتماعى والصور القوية منشورة فى كتاب : ابراهيم ، س ، اتجاهات الرأى العام العربى نحو مسألة الوحدة ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٣ ، ١٩٨٥ ، ٢٥٧ - ٢٨٢ .

وهى دراسة رائدة تستحق أن تتابع من خلال استخدام نفس المنهجية ، خصوصا بعد انتهاء حرب الخليج ، بكل ما أحدثته من انقسامات واضحة بين النظم السياسية ، والمثقفين ، والجماهير العربية . وفى هذا المجال من الأهمية بمكان دراسة وتحليل السلوك الجماهيرى العربى أثناء الحرب ، وعلى وجه الخصوص بحث ظاهرة التأييد الجماهيرى الواسع المدى للخطاب السياسى للرئيس صدام حسين ، وخصوصا جماهير الأردن والجماهير الفلسطينية فى الضفة الغربية وغزة ، وفى الجزائر والمغرب وتونس والسودان واليمن ، وبعض قطاعات الجماهير فى مصر وسوريا .

ان دراسة هذا السلوك الجماهيرى ، ستكشف ليس فقط عن توحد الجماهير مع الشعارات التى رفعها الرئيس صدام حسين ، بغض النظر عن جديته فى رفعها ، أو عمله الحقيقى لتحقيقها . وأهمها تحدى الهيمنة الامبريالية الأمريكية ، وتحقيق الوحدة العربية ، وعدالة توزيع الثروة العربية ، واستقلال الارادة العربية . وستكشف الدراسة أيضا عن تبنى هذه الجماهير لصور بالغة السلبية عن النظام الكويتى ، والمجتمع الكويتى والشعب الكويتى على وجه الخصوص ، والشعوب الخليجية على وجه العموم .

لقد تم تبنى صور نمطية سلبية عن هذه النظم والمجتمعات والشعوب باعتبارها نظما مصطنعة (من صنع الاستعمار الانجليزى) وهى نظم عميلة للولايات المتحدة الأمريكية ، وأنها مجتمعات مفككة اتخمتها الثروة التى تضن بها على التنمية العربية لرفع المستوى الاقتصادى والحياتى للجماهير العربية الفقيرة فى دول العسر العربية ، وأنها شعوب كسولة لا تعمل ولا تنتج ، وتعتمد على العمالة الأجنبية فى كل شىء ، وأنهم كأفراد لا هم لهم إلا التمتع بالمال النفطى الحرام ، واهداره على الملذات فى عواصم العالم المختلفة . وفى هذا الاطار تغيب أى صور إيجابية - مهما كانت - من إدراك الجماهير العربية للشعب الكويتى أو الشعوب الخليجية . فالوقائع الثابتة الخاصة باسهام النظام الكويتى والنظم الخليجية فى التنمية العربية

لبلاد العسر ، من خلال المساعدات المباشرة ، والقروض والمنح والاستثمارات ، يتم تجاهلها كليا ، أو حين تثار يتعمد التقليل من أهميتها ، على أساس أنها لا تمثل شيئا كبيرا إذا ما قورنت بالاستثمارات الخليجية فى الأقطار الأجنبية ، أو يتم التركيز على سلبيات سلوك التعالى الخليجى فى التعامل مع الدول العربية الفقيرة .

وفهم السلوك الجماهيرى العربى لا بد أن يوضع فى اطار أهم ، أهم سماته سيطرة الاعلام الرسمى فى غالبية النظم السياسية العربية ، وغياب الأصوات الأخرى المعارضة ، وبالتالى انفتاح المجال واسعا أمام الأنظمة لتزييف الوعى الجماهيرى وفقا لسياسة اعلامية تابعة لتوجهات النظم السياسية ، وعدم قدرة المواطن العربى العادى على معرفة الحقائق السياسية والاجتماعية والثقافية فى الأقطار العربية المختلفة ، نتيجة ضعف أدوات الاتصال المستقلة التى تسمح له بتكوين وجهة نظر موضوعية ، ووقوف الحواجز الجمركية العربية الراسخة أمام المنتجات الفكرية والثقافية العربية (تداول الجرائد العربية والكتب العربية) وقبل ذلك كله قيود الرقابة الصارمة التى تفرض فى كثير من الأحيان على هذه المنتجات ، مما يؤدى فى النهاية إلى تكون وعى جماهيرى مشوه وقاصر .

ان الوعى الجماهيرى فى اطار الدولة العربية المستبدة يتشكل ـ إلى حد كبير ـ تحت تأثير النظم الاعلامية الرسمية ، وإن كان أحيانا يستطيع ـ بالحدس ـ أن يفلت من اطار هذا الحصار الاعلامى ، ويعبر عن نفسه بصدق ، وخصوصا فى أوقات الأزمات التى تلمس صميم عصب المشاعر القومية العربية ، كما حدث فى السلوك الجماهيرى العربى أثناء العدوان الثلاثى على مصر بقيادة جمال عبد الناصر عام ١٩٥٦ ، أو كما حدث بالنسبة للسلوك الجماهيرى أثناء حرب الخليج ، بالرغم من التفاوت الكبير فى السياق التاريخى لكل حرب منهما ، وخصوصا من ناحية سبب الحرب . فى الحرب الأولى كان هو قرار تأميم قناة السويس ، والذى كان من الممكن بسهولة للجماهير أن تؤيده باعتباره تعبيرا عن الكرامة الوطنية والرغبة فى تحرير الارادة العربية من الهيمنة الأجنبية ، وفى الحرب الثانية كان السبب هو الغزو العراقى للكويت ، والذى كان يمكن ـ لو لم تتدخل القوات الأجنبية ـ القياس الدقيق لاتجاهات الجماهير ازاءه . غير أن التدخل الأجنبى هو الذى أثار فى المقام الأول الذاكرة السياسية لدى الجماهير ، وخصوصا نضالاتها السابقة المجيدة ضد الاستعمار والهيمنة الأجنبية ، مما جعلها تركز على الوجود الأجنبى والنضال ضده ، وفى نفس الوقت لا تثير سبب الحرب وهو الغزو العراقى لبلد عربى هو الكويت . وهذه الواقعة بذاتها ، ونعنى عدوان قطر عربى ضد قطر عربى آخر ، مهما كانت المبررات ، هى التى أثارت البلبلة فى صفوف المثقفين والجماهير على السواء .

ثالثا : منهج التفكير السياسى العربى

لا نبالغ إذا قلنا أن التفكير السياسى العربى قد تمحور فى العقود الماضية ـ ربما منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية حتى الآن ـ حول محورين أساسيين : الأول قضية التجزئة والوحدة ، والثانى قضية الأصالة والمعاصرة .

وقد يبدو أن المحور الأول ينتمى إلى المجال السياسى أساسا ، وأن المحور الثانى ينتمى

إلى المجال الثقافى على وجه الخصوص ، غير أنه من منظور شامل يمكن القول أن السياسى لا يمكن فى أغلب الأحيان فصله عن الثقافى ، ولذلك فهناك تقاطعات عديدة بينهما ، وتفاعل متبادل .

لقد دفعت حرب الخليج قضية التجزئة والوحدة مرة أخرى إلى مقدمة الاهتمامات العربية . فقد أدى الغزو العراقى للكويت ، والذى تدرج النظام العراقى فى تقديم أسبابه من أول الحقوق التاريخية للعراق فى الكويت ، وما يتضمنه ذلك من رفض الحدود المصطنعة التى فرضها الاستعمار ، إلى أنه يعتبر فى الواقع تحقيقا لحلم الوحدة العربية ، ومن هنا فقد قدم قرار ضم الكويت إلى العراق واعتبارها المحافظة التاسعة عشر ، على هذه الأرضية .

ولم نعدم مثقفين قوميين عروبيين انطلقوا لتبرير الغزو العراقى ، على أساس أولوية تحقيق هدف الوحدة العربية ، على غيره من الأهداف . فالديمقراطية يمكن أن تؤجل ، والاشتراكية يمكن أن تجمد ، غير أن تحقيق الوحدة ينبغى أن يتحقق ولو باستخدام القوة العسكرية ، حتى ولو تم ذلك بقهر الشعب الذى يراد الوحدة معه ! وقد سيقت فى هذه النظريات الخبرة الأوروبية فى تحقيق الوحدة السياسية فى القرن التاسع عشر ، ولمع اسم بسمارك محقق الوحدة الألمانية بالقوة العسكرية باعتباره أحد المراجع الرئيسية التى يحال إليها فى تنظير تحقيق الوحدة العربية بالقوة العسكرية .

والواقع أن الجدل الدائر بين فكر التجزئة وفكر الوحدة لم ينقطع أبدا طوال العقود الماضية .

وإذا درسنا خطاب التجزئة لوجدناه يدافع عنها على أساس الأمر الواقع ، ويهدف إلى ترسيخها ، انطلاقا من التركز على أولوية المصالح الوطنية الضيقة ، مما يؤدى إلى مصادرة أى امكانية لتحقيق الوحدة فى المستقبل .

أما خطاب الوحدة ـ وخصوصا فى صورته المثالية ـ فهو ينطلق فى كثير من الأحيان من القفز فوق الواقع ، مما يدفعه إلى تجاهل الخصوصيات الثقافية والاجتماعية فى الوطن العربى . والصورة المثالية التى يقدمها لنا هذا الخطاب ، هى صورة أمة عربية واحدة كانت موحدة طوال عهودها ، غير أن الاستعمار الحديث هو الذى جزأها إلى دول ودويلات (وهذه نظرة لا تاريخية فى الواقع) ، وهذه الأمة تشترك فى الدين والتراث واللغة والثقافة الواحدة ، وهى أمة متجانسة ، لا ينقصها سوى صدور الارادة السياسية لاستعادة وحدتها المفقودة .

وهذا الخطاب المثالى الذى ساد فى الأربعينات والخمسينات والستينات ، تجاهل عديدا من الظواهر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فقد تجاهل أولا مشكلة الأقليات والجماعات الأثنية المختلفة فى الوطن العربى ، ولم يتصد لعلاج قضية الاندماج الوطنى والقومى لهذه الأقليات والجماعات الأثنية (الأكراد والشيعة فى العراق ، المارونيين فى لبنان ، البربر فى الجزائر ، المسيحيين فى جنوب السودان ، على سبيل المثال) .

وقد أدى هذا التجاهل إلى التخبط الشديد فى تعامل ممثلى الفكر القومى العربى الذين استلموا السلطة فى عدد من البلاد العربية مع هذه الحقائق . وتراوحت وسائلهم بين استخدام القمع السياسى المباشر أو القمع الثقافى ، وبين الاعتراف بحق بعض هذه الجماعات فى الحكم

الذاتى ، كما حدث فى العراق والسودان ، وإن كانت هاتان التجربتان قد انتكستا للأسف لأسباب متعددة ، لا مجال للخوض فيها .

غير أنه يمكن القول أن هناك غيابا واضحا لنظرية متكاملة فى الفكر القومى العربى فيما يتعلق بهذه المشكلة .

وقد تم أيضا - فى اطار الخطاب المثالى - تجاهل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية السائدة فى الوطن العربى ، وأهمها التفاوت الشديد فى مستوى التطور الاجتماعى والاقتصادى فى الأقطار العربية . ولو اعتمدنا على مقياس البداوة - التحضر ، لوجدنا مجتمعات عربية لم تكد تخرج بعد من طور البداوة ، فى حين نجد مجتمعات عربية أخرى قطعت أشواطا بعيدة فى مجال التحضر .

ومن ناحية أخرى تم تجاهل عدد من الحقائق السياسية الهامة ، وأهمها تفاوت أسس شرعية النظم السياسية العربية القائمة . فبعض هذه النظم تحكمها عائلات تسندها شرعية تاريخية مستمرة ، تتمثل فى استمرار حكم عائلة ما فى الحكم قرونا متصلة ، كما هو الحال بالنسبة لعائلة الصباح فى الكويت ، وبعضها يستند إلى شرعية تاريخية دينية ، هى خليط من السيطرة على المجتمع بالقوة ، والاستناد إلى مذهب دينى مسيطر كالوهابية ، كما هو الحال فى السعودية . وهناك نظم ملكية تستمد شرعيتها من تولى أسرة ما الحكم الملكى الوراثى كالنظام المغربى ، والنظام الأردنى . وهناك نظم سياسية تقوم شرعيتها على الانقلاب والثورة كالنظم المصرية والعراقية والسورية والليبية . وهناك نظم جمهورية تقوم شرعيتها على تحقيق الاستقلال الوطنى سواء بالثورة كما هو الحال فى الجزائر ، أو بالتفاوض كما هو الحال فى تونس .

هذه الخريطة المعقدة للنظم السياسية العربية تجاهلها - إلى حد كبير - الخطاب المثالى للوحدة العربية ، وذلك فى سعيه الدائب لتحقيق الوحدة ، حتى ولو كان ذلك بالقفز على الواقع .

غير أن هذا الخطاب المثالى تراجع فى العقدين الأخيرين لحساب خطاب قومى واقعى ، تبلور من خلال ممارسة النقد والنقد الذاتى ، بعدما أظهرت الممارسة العملية أن تجاهل الواقع والقفز فوق المراحل ، كانت نتيجته الوحيدة هى الاخفاق والفشل .

وهذا الخطاب الواقعى يتخذ صورتين أساسيتين :

الصورة الأولى وتتمثل فى ضرورة تحقيق الوحدة العربية ، وليس بالضرورة فى صورة الوحدة الاندماجية ، من خلال السعى الواقعى لتحقيق ذلك ، وضعا فى الاعتبار كل الظواهر السائدة فى الوطن العربي ، والتى أشرنا إليها من قبل ، ومدخله إلى ذلك التدليل من خلال البحث العلمى المتعمق على خطورة التجزئة على المستقبل العربى .

ولا بد هنا من الاشارة إلى أن خير من يمثل هذه الصورة البارزة للخطاب القومى الواقعى هو الجهود الرائدة لمركز دراسات الوحدة العربية ، والذى انطلق لخدمة أهداف الأمة وفق خطة بحثية جسورة ، شارك فى وضعها وتنفيذها نخبة من أبرز المثقفين والباحثين العرب .

ويرجع الفضل لهذا المركز فى بحوثه ودراساته ومؤتمراته ، إلى نشر الوعى العلمى

النقدى بضرورة اتمام الوحدة العربية ، وتحقيق التفاعل الفكرى الخلاق بين مثقفى المشرق ومثقفى المغرب . هذه هى الصورة الأولى للخطاب القومى الواقعى ، والذى يتبناه فى الواقع المثقفون العرب فى غالبيتهم ، والذى يمثل المدخل السياسى للوحدة .

أما الصورة الثانية من صور الخطاب القومى الواقعى ، فقد تبنته الأنظمة السياسية العربية ، والتى آثرت فى الدخول من خلال المدخل الاقتصادى . ومن هنا يمكن أن نفهم ظهور وانتشار صيغة مجالس التعاون الاقليمية والتى بدأت بمجلس التعاون الخليجى ، وتبعها بعد ذلك بسنوات مجلس التعاون العربى ، والاتحاد المغاربى .

ويمكن القول أن حرب الخليج بكل ما أحدثته من انقسامات بين النظم السياسية العربية ، وحتى بين الدول الأعضاء فى نفس المجلس ، كحالة مجلس التعاون العربى الذى وقفت فيه العراق والأردن واليمن فى جانب ، ومصر فى جانب آخر ، هذه الحرب بكل ما تضمنتها من صراعات وقضايا ومشكلات ، تدعونا إلى اعادة النظر فى منهج التفكير السياسى العربى ، وخاصة فيما يتعلق بمحور التجزئة والوحدة .

رابعا : التحليل الثقافى للقيم السائدة فى المجتمع العربى

تتصارع القيم وتتعدد فى المجتمع العربى ، ونتيجة للصراع السياسى العنيف الذى مارسته الجماعات السياسية المتنافسة فى اطار المجتمع العربى فى الأربعين عاما الماضية ، تم اعلاء بعض القيم على حساب قيم أساسية أخرى .

لقد رفعت ـ فى النظم الراديكالية العربية ـ شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة (على اختلاف فى ترتيبها حسب الظروف والأحوال ، على حساب قيمة الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الانسان .

كما رفعت ـ ضد هذه القيم وفى مواجهتها ـ فى النظم المحافظة العربية شعارات الاسلام وبغير تحديد واضح لمضمونه ، وفى اختلاف فى ممارسته ، بين منتهى الانغلاق والجمود كما هو الحال فى السعودية ، ومحاولات اضفاء صبغة عصرية على الممارسات الإسلامية ، كما تدعو لذلك بعض الحركات الإسلامية فى دول عربية شتى .

وقد أثر هذا الصراع القيمى على موضوع الوحدة العربية تأثيرا حاسما ، وكان سلبيا للأسف فى كثير من الأحيان .

لقد وصل الصراع إلى حد أن الدول التى ترفع شعار الإسلام ، نادت بسقوط القومية العربية ، باعتبارها أيديولوجية غربية مستوردة ومن ناحية أخرى أدى الصراع بالمفكرين القوميين إلى تجاهل دور الدين فى المجتمع ، بحكم نزعتهم العلمانية ، إلى أن فوجئوا بصعود التيار الإسلامى فى الوطن العربى ، ومن ثم اضطروا إلى مراجعة موقفهم من الدين ، وسعوا إلى بناء الجسور مع ممثلى الفكر الإسلامى فى حوار ما زال مستمرا ، لبحث رفع التناقض بين العروبة والإسلام .

وقد أظهرت حرب الخليج هذا التفاعل والصراع بين العروبة والإسلام بصورة جلية واضحة . فالرئيس العراقى صدام حسين ـ فى محاولة منه لكسب جماهير المسلمين إلى صفه ـ

تبنى فى خطابه السياسى رموزا ولغة إسلامية واضحة . بدأت بقرار جمهورى بنقش عبارة الله أكبر على العلم العراقى ، وانتهت بسيادة اللغة الدينية فى خطاباته السياسية الحافلة بالآيات القرآنية والصور الإسلامية .

ومن ناحية أخرى جرفت الجماعات الإسلامية المشاعر القومية العربية الحادة للجماهير ، فدخلت فى صفوفها رافعة شعاراتها .

وقد فسر أحد الكتاب العرب هذا الخلط فى الأوراق بأنه يبدو حتى الآن أن الخيار العروبى والخيار الإسلامى - فى التفسير المتزمت - يعنى أن أحدهما خيار يلغى الآخر ، وهذا يعنى أن نقطة الوسط أو نقطة التوازن فى مفهوم التعاون بينهما مفقودة ، اللهم إلا عندما تشتد الأزمات ، وتضيق الأرض بما رحبت ، فيصبح العروبى إسلاميا ، والإسلامى عروبيا ، ويلتقيان لمصلحة ينتهى ائتلافهما عند تحقيقها أو عدم تحقيقها ، وتعود صراعاتهما من حيث بدأت أول مرة .

إن هذا الصراع حول الذاتية العربية ، ومحاولة تسييد التوجه العروبى أو الإسلامى يحتاج ليس فقط إلى تحليل متعمق ، وإنما إلى حوار حى وخلاق بين مختلف الفصائل السياسية العربية ، وخصوصا فى ضوء صعود وهبوط التيارات السياسية العربية المختلفة فى الحقبة الأخيرة ، (التيار القومى والتيار الماركسى والتيار الليبرالى والتيار الإسلامى) .

خامسا : مشروع الوحدة العربية : العرب والعالم

لا يمكن الحديث عن مستقبل الوحدة العربية - أيا كانت صورتها - بغير تحديد العلاقة بين الوطن العربى والعالم .

وفى هذا المجال هناك قيم وتصورات سائدة عن العالم فى الوطن العربى ، تحتاج إلى تحليل نقدى .

لدينا أولا نظرية المؤامرة العالمية الامبريالية التى تهدف إلى منع تحقيق مشروع الوحدة العربية .

والحقيقة أنه لولا تضخيم أنصار هذه النظرية من صورة العالم الامبريالى وقدراته الخارقة ، على حساب القدرات الفاعلة فى الوطن العربى ، لكنا قبلنا النظرية ، على أساس أن هناك فعلا حقائق تاريخية ، تكشف عن وجود مخططات تتجدد كل حقبة تاريخية لمنع تحقيق الوحدة العربية .

غير أن المبالغة فى القاء مسئولية فشلنا فى تحقيق الوحدة العربية على عاتق العالم الاستعمارى ، فيه - على سبيل القطع - محاولة لتبرئة ساحة النخب الحاكمة العربية من مسئولية الفشل والاخفاق .

فمع تسليمنا أن للدول الغربية المتقدمة خطتها فى الهيمنة على مقدرات العالم الثالث عموما ، والعالم العربى خصوصا ، فإن السؤال الأهم : ماذا فعلنا نحن لمواجهة هذه الخطة ؟ وأين هى خطة التحرر القومية العربية الواقعية والمتسقة ، والواضحة الأهداف ، والمحددة الوسائل لمواجهة خطة الهيمنة ؟

هذا هو السؤال الذى ينبغى أن نثيره بكل ما نمتلك من شجاعة أدبية ، وقدرة على النقد والنقد الذاتى . وهذا النقد لا ينبغى أن ينصب فقط على عاتق الحكام العرب ، بل لا بد له - ان كنا موضوعيين حقا - أن يطال المثقفين العرب وأيضا الجماهير العربية .

ان خطة شاملة للتحرر العربى لا يمكن أن ينفرد بوضعها مجموعة من الحكام العرب المستبدين الذين تمرسوا باحتكار عملية إصدار القرار ، والذين جلبوا على الأمة العربية الكوارث ، باستدراجها إلى حروب لم يتم الاستعداد لها ، ولم تستشر نخبة المثقفين فى تحديد أهدافها وتعيين وسائلها ، واختيار توقيتها ، ولم تعبء الجماهير تحسبا لها واستعدادا لخوضها ، ومشاركة إيجابية فى أحداثها .

ان هذه الخطة لا بد أن تكون محصلة حوار واسع المدى ، تشترك فيه كافة الفصائل والتيارات السياسية ، ليس للتوصل إلى اجماع قومى ، مما قد يكون مسألة صعبة ، بحكم تنوع واختلاف المنطلقات الأيديولوجية لكل تيار ، بين هؤلاء الذين يرون أن الإسلام هو الحل ، وأولئك الذين يرون أن العدالة الاجتماعية هى المدخل حتى لو تمت فى سياق استبدادى ، وأخيرا الذين لا يرون بديلا عن الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان .

ولكن الغرض من الحوار أن يكون مدخلا لصياغة توجهات عامة متفق عليها ، وأهمها فيما يتعلق بعلاقة الوطن العربى بالخارج ، وهل تكون من خلال منطق الصراع الدائم والمواجهة المستمرة ، والذى يغذيه استخدام الرموز التاريخية التى تبرره ، مثلما وصف التدخل الأجنبى فى أزمة الخليج ، بأنه حرب صليبية جديدة ، لا تواجه إلا بإعلان الجهاد الإسلامى ، أم تكون من خلال منطق ضرورة التفاعل مع العالم من خلال نظرية الاعتماد المتبادل ، والتى لا تعنى بالضرورة التبعية للنظام الرأسمالى العالمى . على العكس يمكن - فى حدود هذا المنظور - مواصلة الصراع ضد قوى الهيمنة الأجنبية ، ولكن بشرط إعداد المجتمع العربى إعدادا عصريا ، فيما يتعلق بالقضاء على التراث الاستبدادى الراسخ وتحديث نظمه السياسية ، والاعتماد على الديمقراطية ، وكذلك فيما يتعلق باللغة التى تخاطب بها العالم ، والتى لا يمكن أن تقبل لو كانت مبنية على الأوهام أو الخرافات ، وأيضا بضرورة الاعتماد على العلم والتكنولوجيا فى تحقيق التقدم .

ومما هو جدير بالتأمل أيضا أن هناك دعوات تنبع من منطلقات أيديولوجية متعارضة تدعو لقطع العلاقات مع العالم ، الأولى تنطلق من قراءة متزمتة للإسلام ترى أن لدينا الحل لكل مشكلة ، ولسنا فى حاجة إلى « استيراد » أى أفكار من الغرب ، الذى ينعت غالبا بأنه صليبى وكافر ، والثانية تنطلق - ويا التناقض - من قراءة متزمتة للماركسية تدعو إلى قطع العلاقات مع النظام الرأسمالى العالمى ، فى سبيل تحقيق التنمية المستقلة .

وهكذا يظهر بجلاء أن اختلاط هذه الصور عن العالم ، والجدل الأيديولوجى السائد فى الوطن العربى ، حول علاقتنا بالعالم وكيف تكون ، وثيق الصلة بأى تصور مستقبلى عن الوحدة العربية وإمكانية تحققها .

ان تحديد العلاقة بين العرب والعالم ، موضوع يستحق أن نقف أمامه بالدراسة والتحليل طويلا ، وخصوصا فى ظل ظهور ما يطلق عليه النظام العالمى الجديد .

سادسا : البعد الإعلامى فى حرب الخليج : احتكار الصورة واغتصاب اللغة !

على غير توقع ، وبغير تخطيط مسبق ، كشفت حرب الخليج في بعدها الإعلامى بشكل بارز ، القسمات الرئيسية للمجتمع العالمى المعاصر ، التى تشكلت بتأثير الثورة التكنولوجية فى مجال الاتصال . ان المجتمع المعاصر - خصوصا فى الدول المتقدمة - يصفه بعض علماء الاجتماع بأنه « مجتمع الفرجة » ، ويعنون بذلك أن « الصورة » التى تنقلها أجهزة التليفزيون عبر الأقمار الصناعية ، حلت محمل « الكلمة » ، وأصبحت هى التى تشكل الاتجاهات ، وتصوغ القيم ، وتوجه السلوك لملايين المتفرجين ، الذين يقبعون فى سلبية تامة لكى يتلقوا آلاف الرسائل الاعلامية المتنوعة ، من نشرات أخبارية ، تغطى الوقائع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى تحدث فى العالم ، إلى الاعلانات التى صممت لكى يتحول الانسان إلى حيوان مستهلك يلهث للحصول على السلع البراقة التى تتفنن الاعلانات فى عرضها ، بالاضافة إلى المسلسلات التليفزيونية التى تأسر مخيلة المشاهدين من مختلف البلاد والذين ينتمون إلى ثقافات متنوعة كمسلسلات « دالاس » و « داينستى » وغيرها .

وأثارت حرب الخليج أيضا أزمة العالم الثالث فى مجال الاعلام والاتصال . فمنذ فترة أحس بعض المثقفين النقديين - نتيجة سيادة ثقافة الصورة على غيرها من الثقافات - خطورة أن يصبح سكان العالم الثالث مجرد مستقبلين للصور الواردة إليهم من مراكز الهيمنة الإعلامية العالمية ، التى تسيطر على كل وكالات الأنباء العالمية ، وتغطى - من بين ما تغطى - أحداث العالم الثالث من وجهة نظرها ، وتشوه صورة شعوب هذا العالم ومجتمعاته من خلال منهج خبرى انتقائى ، لا يركز إلا على الجوانب السلبية كالمجاعات والفيضانات والكوارث ، وظواهر عدم الاستقرار السياسى ، والانقلابات العسكرية ، والحروب الأهلية ، مما يظهر سكان هذا العالم وكأنهم مجموعة من الهمج والبرابرة ، الذين يرسفون فى أغلال التخلف ، ليس بسبب النهب الاستعمارى لبلادهم ، وإنما نتيجة لازمة لغبائهم الموروث وكسلهم ، وعجزهم عن المبادأة فى أى ميدان .

ومن هنا تصاعدت الدعوات لانشاء نظام اعلامى عالمى جديد ، يضمن التوازن فى عملية الاعلام ، ويتيح لهذه الدول بأن تعبر عن نفسها بطريقة أكثر موضوعية ، حتى لا يصبح شعار « حرية تدفق المعلومات » يعنى أن تتدفق المعلومات فقط من المراكز المهيمنة إلى الأطراف .

ومن ناحية أخرى كشفت الحرب ، عن أن مجتمعاتنا العاجزة عن أن تعكس صورتها عبر « الصورة » لم تجد أمامها سوى «الكلمة » تعبر بها عن مواقفها ، هذه الكلمة التى تنقلها أحيانا - وحسب ارادتها - وسائل الاعلام الغربية . غير أن هذه « الكلمة » - كما أثبتت الممارسة فى حرب الخليج - كلمة عاجزة ، بدائية ، ومتخلفة ، لأنها صنعت بعد « اغتصاب » عنيف للغة العربية ، فظهرت وكأنها تعبير ساذج لشعوب لا تفرق بين الحقيقة والحلم ، ولا بين الأسطورة والواقع ، شعوب تعتقد أن « الكلمة » بذاتها ان لفظت أو نطقت أو أذيعت فى خطاب سياسى أو بيان عسكرى يمكن أن تحمل محل « الفعل » ، بل هى « الفعل » ذاته ! . ويكشف عن ذلك الخطاب السياسى البائس للقيادة العراقية ، والبيانات العسكرية المتهافتة التى صدرت أثناء الحرب .

وهكذا وقع المشاهد سواء فى الدول الغربية ذاتها أو فى الدول العربية نفسها ، بين مطرقة

الاعلام الغربى الذى كان رمزه البارز محطة س . ن . ن . الأمريكية التى احتكرت الاعلام عن الحرب أربعا وعشرين ساعة فى اليوم ، وبين سندان « الكلمة » العربية العاجزة والمتخلفة ، والتى أخفقت فى مخاطبة العالم باللغة العصرية التى يمكن أن تنفذ إلى عقول الناس ، أو حتى تؤثر فى وجدانهم .

احتكار الصورة فى الاعلام الغربى

لا شك أن « الصورة » احتكرت المسرح تماما فى الاعلام عن الحرب ، فى سياق سيطر عليه التعتيم الاعلامى الكامل من قبل قيادة القوات المتحالفة ، بحيث أصبح مئات الصحفيين أسرى فى مقر القيادة لا عمل لهم ، ولا يسمح إلا لمجموعات صغيرة أن تنتقل تحت حراسة عسكرية مشددة للقيام بواجباتهم الصحفية المقيدة . وقد كشف عن الوهم الغربى الخاص بحرية تدفق المعلومات ، استطلاع للرأى نشر فى جريدة « الموند » يكشف عن قلق الاعلاميين الغربيين وتساؤلاتهم عن شروط ممارسة مهنتهم ، واتخاذهم رهائن فى المواجهة بين الدعايات ، مما أدى إلى فقدان مصداقيتهم تجاه الجمهور . وقد أوردت « الموند » نتيجة استطلاع الرأى الذى وجه إلى عينة من الصحفيين ، وجاء فيها أن : ٦١ ٪ من الصحفيين يعدون أنفسهم غير راضين عن عمل وسائل الاتصال فيما يتعلق بالحرب ، وأن ٨٤ ٪ يشعرون أنهم كانوا أدوات بيد السلطات العسكرية ، وأن ٥٣ ٪ يعتقدون أن الثقة التى يوليها لهم الجمهور سوف تنخفض بعد هذه الحرب .

والواقع أن الاعلام الأمريكى ـ فى تغطيته لأخبار الحرب ـ طبق ببراعة منقطعة النظير النظرية الاعلامية الأمريكية السائدة ، والتى تقوم على . شعار أساسى مفاده « رؤية كل شىء ، حالا ، وفى كل مكان » .

ويعرف تماما الذين عاشوا فى الولايات المتحدة الأمريكية الإيقاع اللاهث لنشرات الأخبار الأمريكية سواء فى تغطيتها للأحداث الداخلية أو الخارجية . فالنشرات تعزفه بوابل من الصواريخ والقنابل الاعلامية سواء عن حريق كبير نشأ فى مدينة ما ، أو فيضان ، أو جريمة بشعة ، بطريقة تقدم له الوقائع فى لحظتها ، وبصورة مجزأة ، بحيث لا يستطيع المشاهد أن يستخلص أى معنى كلى مما يراه . وكيف ذلك وهو محاصر كل دقيقة بأخبار جديدة ، وبوقائع من هنا وهناك ، بصورة تؤدى إلى تشتيت مجاله الادراكى ، وعدم اعطائه الفرصة للهدوء والتأمل ، لكى يحدد لماذا حدث ما حدث ، وما هى الأسباب العميقة وراءه .

فى ضوء هذه النظرية تمت التغطية الاعلامية لحرب الخليج ، والتى روج لها ـ وكأنها سلعة من السلع ـ بأنها ستكون « تكنولوجية » و « نظيفة » و « سريعة حاسمة » .

وبالرغم من أن الاعلام الأمريكى قام بدوره كاملا قبيل اعلان الحرب وعند اشتداد الأزمة ، فى إثارة شهية المشاهدين ، بالحديث عن الأسلحة المتطورة « الذكية » و « القاتلة » فى سياق يمجد استخدام القوة ، وإبادة قوات « العدو » إلا أن « الحقائق » التى يعرضها هذا الاعلام الذى استعار سرعة الصواريخ الخاطفة ، كانت قليلة ونادرة ، ولم تتح للمشاهد أبدا ، أن يعرف حقيقة الصراع : أسبابه ، وتطوراته ، والمواقف الحقيقية لنيات وأهداف كل طرف ، الكامنة أو المعلنة .

لقد شاهدنا جميعا على شاشة التليفزيون صواريخ تطلق ولا ندرى من أى مكان تحديدا ، وتذهب فى الفضاء ولا نرى أين سقطت ، وأهم من ذلك لا نعرف ما هو الدمار الذى أحدثته ، ووراء الومضات البراقة للصواريخ التى تنطلق ، بكل ما يحيط بذلك من تكنولوجيا فائقة الحداثة ، لا ندرك أن أهداف هذه الصواريخ كانت أطفالا ونساء وشيوخا من المدنيين ، تشتعل بيوتهم ، ويلقون مصرعهم فى لحظات . هذا الجانب الإنسانى يحرص الاعلام الأمريكى على تغييبه ، فتبدو الحرب - كما عبرت عالمة النفس اللبنانية منى فياض - كما لو كانت لعبة « أتارى » كبيرة للمشاهدين .

ولعل ما يعكس سيادة هذه النظرية وآثارها فى خلق الوعى الزائف بالحرب « النظيفة » « السريعة » التى لا توجه صواريخها إلا إلى الأهداف العسكرية ، ما أذاعه « بيتر أرنت » مذيع محطة س . ن . ن الأمريكية الذى بقى بمفرده فى بغداد ، من صور لعشرات المدنيين من قتلى ملجأ العامرية ، قد أدى إلى صدمة للمشاهدين فى العالم ، فقد أدركوا للمرة الأولى منذ اندلاع الحرب ، أنها أدت إلى مصرع عشرات الألوف من المدنيين ، الذين غابت صور موتهم البشعة ، فى إطار التعتيم الاعلامى ، والتجهيل الاتصالى المقصود .

هكذا استطاع الاعلام الأمريكى ، بحكم احتكاره للصورة ، وهيمنته على نظام الاعلام العالمى ، أن يعطى للحرب صورة مشوهة ، هى أقرب للوهم منه إلى الحقيقة .

اغتصاب اللغة فى الخطاب السياسى العربى

ولا يكمل عرضنا للبعد الاعلامى فى حرب الخليج بغير تعرضنا لعملية اغتصاب اللغة بواسطة الطرف الآخر فى الصراع وهو العراق .

لقد اتهمت اللغة العربية من قبل ، بواسطة بعض العلماء الاجتماعيين الصهيونيين ، بأنها بما تحفل به من ألفاظ مجنحة ، وميل إلى استخدام الاستعارات والكنايات ، هى أحد أسباب الصراع العربى الإسرائيلى وذلك لانها تغرى مستخدميها بالإيغال فى الحكم على حساب الحقيقة ، وتجعلهم يهربون من مواجهة الواقع ، فينغمسون فى الخيال .

والحقيقة أن هذه تهمة باطلة . فاللغة العربية - كغيرها من اللغات - تحفل بلغات مختلفة ان صح التعبير ، فلننظر إلى اللغة العنصرية الليكودية القبيحة ، التى تصور الشعب الفلسطينى وكأنه شعب لقيط لا أصل له ولا أرض ، وهو بالتالى لا حق له فى العيش إلى جوار الدولة الإسرائيلية التوسعية التى ينبغى أن تكون دولة يهودية نقية . وبالتالى يباح قتل الفلسطينيين بدون محاكمة ، بل وتستصدر أحكام من المحاكم لنسف بيوت من يشتبه فى أنهم يكافحون ضد الاستعمار الإسرائيلى .

هل يمكن بناء على هذه « اللغة العنصرية » اتهام اللغة العبرية ذاتها أنها متخلفة ؟ لا يمكن ذلك ، لأن هناك جماعات إسرائيلية تستخدم لغة عبرية مختلفة ، وتدعو إلى ضرورة الاعتراف للشعب الفلسطينى بحقوقه المشروعة ، وتدين كل صور التعسف الإسرائيلى .

وإذا نظرنا إلى فرنسا ، التى تعد مثالا للحرية والديمقراطية ، فهل يمكن اتهام اللغة الفرنسية ، لأن « لوبين » الزعيم السياسى الفرنسى يصوغ بها نظرياته العنصرية ضد العرب ؟

فى ضوء ذلك ، لا يمكن ادانة اللغة العربية ذاتها ، على أساس استخدام معين لبعض

فصائل النخب السياسية الحاكمة فى الوطن العربى ، للغة من بين لغات أخرى ممكنة . ذلك أن اللغات بمعنى الخطابات المتعددة التى تستخدمها التيارات السياسية العربية ، تختلف فيما بينها - فى طريقة استخدام اللغة العربية - اختلافات جسيمة . فالخطاب الإسلامى المتزمت المعاصر ، والذى تتبناه الجماعات الإسلامية الانقلابية ، والذى يقوم على « التكفير » و« الهجرة » و « الحاكمية » و « الجهاد » يختلف عن الخطاب العلمانى الذى يحتكم إلى العقل وإلى المنهج النقدى فى صياغاته .

غير أن كل ذلك لا ينفى أن النخبة السياسية الحاكمة فى الوطن العربى ، قد اغتصبت فى العقود الماضية اللغة العربية ، وتبنت خطابا سياسيا يهدف إلى نشر الوعى الزائف . وفى هذا الخطاب ابتذلت كلمات عزيزة مثل الديمقراطية والاشتراكية والوحدة ، والعدالة الاجتماعية ، والاستقلال الوطنى . وأدى ذلك فى النهاية إلى فقدان هذا الخطاب لمصداقيته ، وعدم إيمان الجماهير به .

ومن ناحية أخرى ابتذلت نخب سياسية محافظة شعارات الإسلام ، التى يمارس فى ظلها أبشع ألوان القمع السياسى ، وتنهب ثروات الشعوب بتبريرات تستمد أصولها من فهم زائف للدين .

فى هذا السياق الذى انقطعت فيه الصلة بين المبنى والمعنى فى الخطابات السياسية العربية المتصارعة ، لعل السؤال الذى يطرح نفسه ، كيف مارس العراق خطابه السياسى أثناء الأزمة وبعدما قامت الحرب ، وعقب انتهائها ؟ الاجابة ليست بسيطة كما قد نظن لأول وهلة ، فبالرغم من ضعف ثقة الجماهير العربية فى الخطابات السياسية للقادة والزعماء العرب بوجه عام ، إلا أن الخطاب السياسى العراقى كان فى الواقع خطابا مراوغا ، له أكثر من وجه . فقد تبنى هذا الخطاب الصادر عن نظام علمانى لم يعرف عنه انطلاقة من رؤى دينية أيا كان اتجاهها ، لغة إسلامية بارزة ، فى محاولة منه لاستمالة الجماهير العربية المتدينة والجماهير الإسلامية بشكل عام . وبدأت المسألة بصدور قرار جمهورى عراقى ينقش عبارة الله أكبر على العلم العراقى . وظهر الاتجاه الانتهازى واضحا من خطاب الرئيس العراقى صدام حسين إلى الأمة بتاريخ ١٧ يناير ١٩٩١ والذى استهله كما يلى : « يا محلى النصر بعون الله . بسم الله الرحمن الرحيم ، قلنا يا نار كونى بردا وسلاما على ابراهيم » صدق الله العظيم ، ثم بدأه هكذا « أيها الشعب العراقى العظيم ، يا أبناء أمتنا المجيدة ، أيها النشامى من قواتنا المسلحة الباسلة ، أيهاالناس حيثما أشتد عزمكم ضد الباطل وأهله الكافرون وأعوانهم وحلفائهم . فى الثانية والنصف بعد منتصف هذه الليلة ليلة ١٦ على ١٧ غدر الغادرون فارتكب زميل الشيطان بوش جريمته الغادرة هو والصهيونية المجرمة ، وابتدأت المنازلة الكبرى فى أم المعارك بين الحق المنتصر بعون الله وبين الباطل المندحر ان شاء الله . . . . . » .

ويختم خطابه بقوله « الله أكبر ، الله أكبر ، يا محلى النصر بعون الله وليخسأ الخاسئون » .

ان ما يزخر به هذا الخطاب وغيره من الخطابات التى أذاعها الرئيس صدام حسين ، لتكشف بصورة جلية عن تعمد اصطناع لغة دينية واضحة سواء فى وصف النفس أو وصف الأعداء ، أو فى اثارة الأمجاد الإسلامية القديمة ، بأسلوب تختلط فيه الأوهام بالحقائق ، ويتزاوج فيه تحليل الصراع وفق المنهج السياسى مع تهويمات غائمة أقرب ما تكون إلى لغة

الدراويش ، منها إلى لغة الصراع السياسى المعاصر ، والتى عادة ما تكون واضحة قاطعة ومركزة ، قادرة على إيصال رسالتها إلى العالم .

وقد يبدو غريبا أنه بالرغم من تهافت الخطاب السياسى للقيادة العراقية ، إلا أنها لمست مراكز العصب الحساسة لدى قطاعات واسعة من الجماهير فى الأردن والضفة الغربية وغزة والجزائر والمغرب وتونس لماذا ؟ هذا سؤال بالغ الأهمية ، وتتجاوز الاجابة عليه الخطاب السياسى العراقى ، لتصل إلى تحديد الوضع النفسى لقطاعات جماهيرية واسعة . ولعل السبب يكمن فى أن الذاكرة السياسية للجماهير العربية ما زالت حافلة بوقائع الصراع بين العالم ا لغربى الاستعمارى وحركة التحرير العربية . لقد صور الخطاب السياسى العراقى الأزمة على أنها صراع بين الوطن العربى والاستعمار الغربى الذى يريد أن يفرض هيمنته على ثروات العرب . ثم هو بما أثاره من ضرورة العمل على التوزيع العادل للثروة النفطية أثار مشاعر الجماهير الفقيرة الواقعة بين مطرقة القمع السياسى وسندان البؤس الاقتصادى .

أثار الخطاب السياسى العراقى المخيلة الشعبية ، ونسيت الجماهير - فى سعيها المحموم للتعلق بالزعيم المخلص - ان سبب الأزمة هو الغزو العراقى للكويت وتشريده لشعب عربى مسلم ، سبق له أن أسهم فى مسيرة التنمية والأمن العربى .

ولعل هذا يلفت نظرنا إلى حقيقة بالغة الأهمية ، هى أنه ليس شرطا أن تنبع جماهيرية خطاب ما من تماسكه المنطقى ، أو نتيجة لصياغته بلغة عصرية على العكس ، قد تذيع جماهيرية خطاب ما ، بالرغم من تناقضه ، وضعفه البنيوى ، وركاكة أسلوبه ، وبدائية أفكاره . ذلك أن المزاج السائد للجماهير ، ووضعها النفسى ، يمكن أن يجعلها تتقبل بل وتتبنى مثل هذا الخطاب السياسى العراقى المتهافت . ومن عاش أثناء الأزمة فى الجزائر أو المغرب أو تونس أو الأردن ، قد جابه هذه الظاهرة بصورة مباشرة ، حيث ساد الحماس الجماهيرى العارم ، ورفعت شعارات « أم المعارك » فى كل مكان . وساد حتى بين المثقفين اتجاه من عدم العقلانية لا يكاد يصدق . ويكفى قراءة ما كتبه عديد منهم ، لكى يلمس المرء كيف اختلطت الحقيقة بالوهم ، بل وكيف تم الهروب من الواقع من خلال استخدام شبكة معقدة من الصياغات اللفظية والصور البيانية الخالية من أى معنى وانتقلت نفس اللغة إلى البيانات العسكرية العراقية ، والتى زخرت بالصياغات الدينية ، وكادت تخلو من الوقائع . وفى الوقت الذى كان فيه مئات الضحايا يسقطون من الجانب العراقى نتيجة للغارات الساحقة ، كان الاعلام العراقى يتحدث عن خسائر العدو الجسيمة وعن الانتصار .

وحتى بعد أن انتهت الحرب نهايتها المأساوية المعروفة ، أعلن الاعلام العراقى ، أن العراق قد انتصر . بل ودارت معركة صحفية حامية فى بعض الجرائد العربية بين من تجاسروا وقرروا أن العراق قد انهزم ، وبين أولئك الذين ما زالوا ، وبغير خجل أو حياء يؤكدون أن العراق انتصر ، مستخدمين فى ذلك حججا سخيفة ومبررات ساذجة .

لقد استطاعت اللغة المغتصبة أن تنشر الوعى الزائف أثناء الأزمة ، وفعلت فعلها فى تخدير الجماهير زمنا ، التى أفاقت على صدمة الحقيقة بعد الهزيمة ، فساد بين صفوفها اليأس والاحباط .

وهكذا وقعنا بين الاحتكار الغربى للصورة ، والاغتصاب السلطوى العربى للغة .

الفصل الحادى عشر

الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدنى العربى : حول التنوير والتحرر

مقدمة :

لا يمكن الحديث عن نظام عربى جديد ، قبل تشخيص الوضع الراهن للثقافة العربية . ويقتضى هذا التشخيص ابتداء تعريفا محددا للثقافة ينطلق منه الباحث ، ومنهجية مختارة لتحليل مختلف جوانبها ، من زاوية نقدية . فكل تحليل ثقافى ينبغى فى المقام الأول أن يكون تحليلا نقديا .

ومفهوم الثقافة كما نستخدمه ليس هو المفهوم الشائع ، والذى يشير إلى الثقافة الرفيعة فى مختلف صورها ، والتى تتمثل فى الفن والأدب والفلسفة والتاريخ ، والتى كانت وما تزال حكرا على صفوة بورجوازية قليلة العدد . وانما الثقافة - فى نظرنا - ووفقا لتعريفها الانثربولوجى ، تتضمن الأعراف والمعايير ورؤى العالم وأساليب الحياة فى مجتمع ما ، بالاضافة إلى جوانب الثقافة الرفيعة .

والمنهج الذى نتبناه فى تحليلنا هو المنهج التاريخى النقدى المقارن ، وهو الذى نصدر عنه فى دراساتنا وبحوثنا . هذا المنهج يتشكل بحسب طبيعة موضوع البحث ، فليس هناك - كما يقول لوسيان جولدمان - منهج فارغ من المضمون . ومن هنا فحين نطبق هذا المنهج على دراسة الثقافة ، فنحن نستفيد فى الواقع من انجازات « التحليل الثقافى » ، هذه المنهجية الصاعدة فى العلوم الاجتماعية منذ عقود ، والتى تحاول بلورة أطر ظاهرة نظرية ، ومفاهيم ، ومناهج ، وأساليب بحث ، لدراسة « الثقافة » هذه الظاهرة الأساسية فى أى مجتمع انسانى ، والتى لم تنل حقها من الدراسة المنهجية إلا فى العقود الأخيرة[1] .

والتحليل الثقافى يمكن تعريفه باعتباره دراسة البعد الرمزى - التعبيرى للحياة الاجتماعية . وعلى ضوء ذلك فهو يهدف إلى التعرف على الانتظامات الأمبيريقية أو الأنماط السائدة فى هذا البعد من أبعاد الواقع ، وتحديد القواعد والميكانزمات والعلاقات ، التى ينبغى أن تكون موجودة بالنسبة لأى فعل رمزى محدد لكى يكون له معنى . وموضوع بحث التحليل الثقافى هو ما يمكن ملاحظته من الأفعال الموضوعية ، والأحداث والوقائع ، والخطابات ، وموضوعات التفاعل الاجتماعى[2] .

وفى مجال التحليل الثقافى هناك استراتيجيات بحثية متعددة ، تتعدد بتعدد كبار الباحثين فى الميدان . فالفيلسوف الفرنسى المشهور ميشيل فوكو يركز على الانحراف عن المعايير ، وعلى الفئات الهامشية فى المجتمع ، لكى يلقى الضوء النقدى على مسلمات ما يعتبر « سواء » فى المجتمع ، ومن هنا يكشف عديدا من المعانى والقيم والمسلمات المضمرة فى الثقافة . وفى مجرى آخر تركز الباحثة الأمريكية البريطانية الأصل مارى دوجلاس على فكرة « التلوث الاجتماعى » بمعنى دراسة وتحليل ما تعتبره ثقافة ما أشياء ملوثة ، وذلك من خلال تركيزها على مفهوم « الحدود الرمزية » فى الثقافة . والحدود تشير إلى « النظام » السائد فى ثقافة ما .

ونستطيع أن نضيف إلى فوكو ودوجلاس ، البحوث الهامة التى أجراها فى هذا المجال عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برجر فى تطبيقاته الرائدة للمنهج الفينومولوجى ، وكذلك هابرماس الفيلسوف الألمانى وريث تقاليد المدرسة النقدية فى علم الاجتماع ، المطور لها ، من خلال حواره الخلاق مع فلاسفة البنيوية المحدثة .

وفى تقديرنا أن تحليلا سوسيولوجيا نقديا للظواهر الثقافية ، يتطلب من ناحية أن يوضع فى الاعتبار الطابع الجدلى للعلاقة بين الثقافة والنسق الاقتصادى ـ السياسى فى المجتمع . وهذا الربط العضوى يشير إليه بوضوح مفهومان أحدهما ذاع فى دراسات علم الاجتماع السياسى ، وهو الثقافة السياسية ، والاخر ذاع فى دراسات التحليل الثقافى وهو سياسات الثقافة .

ومن ناحية أخرى ، لا بد أن يوضع فى الاعتبار الطابع الجدلى للعلاقة بين العناصر النقدية ، والعناصر الدفاعية ـ التبريرية داخل الثقافة .

وفى تشخيصنا المبدئى للثقافة العربية يمكننا التأكيد بأنها تمر فى أزمة . ومفهوم الأزمة الثقافية ، أصبح شائعا اليوم فى دراسات التحليل الثقافى فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، وفى المجتمعات الاشتراكية على السواء .

ويمكن لنا أن نعتمد على هابرماس فى تعريف الأزمة بكونها « تظهر حين لا يعطى نسق اجتماعى سوى امكانيات قليلة لحل المشكلات التي تواجهه ، بما لا يسمح باستمرار وجود النسق » وغنى عن البيان أن هذا التعريف العام للأزمة ، مع انطباقه على المجتمعات المعاصرة بكافة أنماطها ، إلا أن ذلك لا يمنع من أن لكل أزمة ثقافية أسبابا عامة قد ترد إلى تحولات عميقة فى النظام العالمى ، وفى مجال الحضارة الإنسانية ، مثل الثورة العلمية والتكنولوجية ، وأسبابا خاصة لابد من البحث عنها فى كل مجتمع على حدة ، وضعا فى الاعتبار تاريخه الاجتماعى الفريد بكل مكوناته .

أولا : اطار نظرى لدراسة الظواهر الثقافية

نحتاج كما أشرنا من قبل إلى بلورة منهج للتحليل الثقافى ، يكون مرشدا لنا فى دراسة أزمة الثقافة العربية ، تمهيدا للحديث عن النظام الثقافى العربى الجديد . فالجديد ـ أى جديد فى الثقافة والمجتمع ـ لا يمكن أن ينشأ إلا فى صراع مع القديم . هناك ـ كما أشرنا ـ منهجيات

متعددة يزخر بها الآن ميدان التحليل الثقافي ، ولكننا اثرنا أن نتبنى منهجية خاصة « بالأزمة الثقافية » ، لأنها هى التى تصلح لتطبيقها على الوضع الراهن للثقافة العربية . وهذه المنهجية سبق أن اقترحها وطبقها عالم الاجتماع الألمانى هانز بيتر درايتزل فى دراسة له بعنوان « فى معنى الثقافة » نشرت عام ١٩٧٧ فى كتاب جماعى حرره نورمان بيرنيوم بعنوان « اجتياز الأزمة »[٣] .

فى الاطار النظرى المقترح مبدأ نظرى هام ، ينطلق منه أى باحث نقدى فى علم الاجتماع ، وهو ضرورة تحليل العلاقات بين الثقافة وبناء القوة فى المجتمع . Power Structure ، ومن ناحية أخرى يحدد الاطار الوظائف المحددة للثقافة فى أى مجتمع ، والتى تهدف أساسا للحفاظ على أنماط الانتاج السائدة وعلى عملية إعادة الانتاج .

وفى هذا الصدد هناك ثلاث وظائف يمكن التمييز بينها :

- الوظيفة الأولى تتمثل فى أن ثقافة مجتمع ما تمد أعضاءه بتبريرات لشرعية نمط الانتاج السائدة ونمط التوزيع .
- الوظيفة الثانية للثقافة ، أنها تمد الفرد ـ من خلال اجراءات وطقوس التنشئة الاجتماعية المقبولة ـ ببنية دافعية تربط بين هويته والنمط السائد للانتاج .
- الوظيفة الثالثة للثقافة أنها تمد أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية .

والفكرة الرئيسية التى ننطلق مها فى بحثنا هى أن المجتمع العربى قد وصل إلى نقطة ، ثبت منها أن النسق الثقافى عاجز عن القيام بهذه الوظائف ، ومن هنا تأكيدنا بأننا نواجه فى الوقت الراهن أزمة ثقافية عربية .

تحليل الأزمة اذن هو المدخل الذى يقترحه درايتزل للتحليل الثقافى ولذلك نراه يتعمق فى مختلف جوانب الأزمة ، فيتحدث عن ثلاث أزمات : أزمة الشرعية ، وأزمة الهوية ، وأزمة العقلانية العملية . غير أن بعض علماء التحليل الثقافى يرون أن التركيز على مدخل الأزمة فقط ، فيه قصور نظرى واضح ، لأنه لايستوفى شروط النظرية النقدية .

فالنظرية النقدية ـ عند بريان فاى ـ فى كتابه الهام « العلم الاجتماعى النقدى »[٨] ، تهدف إلى تفسير النظام الاجتماعى بطريقة تصبح هى ذاتها الفاعل الذى يؤدى إلى تغييره . وبالتالى أى نظرية نقدية ـ لكى تستحق هذا الوصف ـ لا بد أن تتضمن سلسلة مترابطة من النظريات الرئيسية والفرعية والتى لا تقنع بوصف الأزمة أو تحليلها ، وأنما ترتقى لمستوى رسم سبل تغيير النظام الاجتماعى من خلال تعليم الجماهير ، وتحديد سبل ومسارات الأفعال القادرة على الخروج من الأزمة ، والانتقال بالمجتمع إلى حالة مغايرة . فالهدف الأسمى من النظريةالنقدية هو « التحرر » emancipation ، وهذا التحرر لن يتم سوى عبر سلسلة طويلة ، أول حلقاتها هى « التنوير » من خلال القضاء على « الوعى الزائف » وثانى حلقاتها هى تدعيم قوى الجماهير وفى ضوء هذه المسلمات جميعا يضع بريان فاى التخطيط التالى للنموذج الكامل للنظرية النقدية ، والذى يتضمن أربع نظريات رئيسية :

أولا : نظرية عن الوعى الزائف :

١ - تبرز أن طرق فهم الذات بواسطة مجموعة من الناس هى زائفة (بمعنى عدم قدرتها على أن تضع فى الاعتبار خبرات الحياة لأعضاء الجماعة) أو لكونها غير متسقة (لأنها متناقضة داخليا) ، أو للسببين معا . وهذا التحليل يشار إليه أحيانا « بالنقد الأيديولوجى » .

٢ - تشرح النظرية كيف اكتسب أعضاء الجماعة هذه الأفهام السائدة وكيفية استمرارها .

٣ - معارضة هذه الأفهام ، بفهم مغاير للذات ، واثبات أن هذا الفهم أرقى من الفهم السائد .

ثانيا : نظرية عن الأزمة :

٤ - تحدد ماهية الأزمة الاجتماعية .

٥ - تثبت كيف أن مجتمعا ما واقع فى مثل هذه الأزمة . وهذا قد يقتضى دراسة ضروب عدم الرضاء الاجتماعى ، وأنه لا يمكن القضاء عليها ، إذا ما استمر تنظيم المجتمع على ما هو عليه ، وكذلك أفهام الناس السائدة .

٦ - تقدم عرضا تاريخيا لنمو هذه الأزمة فى ضوء سيادة الوعى الزائف ، وبالنظر إلى الأسس البنيوية للمجتمع .

ثالثا : نظرية عن التعليم :

٧ - تقدم عرضا للشروط الضرورية والكافية لتحقيق التنوير الذى تهدف إليه النظرية .

٨ - تبرز كيف أنه بالنظر إلى الموقف الاجتماعى الراهن ، فإن هذه الشروط تعد مستوفاة .

رابعا : نظرية عن فعل التغيير :

٩ - تعزل هذه الجوانب من المجتمع ، التى ينبغى تغييرها ، إذا ما أريد حل الأزمة الاجتماعية ، والقضاء على ضروب عدم الرضاء لأعضاء الجماعة .

١٠ - تفصيل خطة للفعل ، يحدد فيها من هم « الفاعلون » الذين سيتحملون مسئولية التغيير الاجتماعى المأمول وعلى الأقل فكرة عامة عن الطريقة التى سيعملون بها .

وفى تقديرنا أن النموذج النظرى الذى يقدمه بريان فاى يتسم بالشمول ، والترابط العضوى بين مختلف نظرياته ، وأهم من ذلك أنه يؤكد على المسئولية السياسية للعالم الاجتماعى(٩) ، والذى ينبغى أن يكون ناقدا اجتماعيا حتى يستحق هذا الوصف ، وهو بهذه الصفة لا يقنع بوصف الظواهر الاجتماعية وتفسيرها ، وانما يركز فى نفس الوقت على دور المثقف باعتباره « مثقفا عضويا » ، إذا استخدمنا مصطلح جرامشى المعروف ، فى تنوير الجماهير من خلال خطابه الذى لا بد له أن يكون قادرا على الوصول إليها ، ليس ذلك فقط ، بل عليه أن يقترح سبل العمل للتغيير .

وبناء على ذلك حين ندعو لنظام ثقافى عربى جديد ، فهذه الدعوة فى حد ذاتها ، لا قيمة

لها ، إن لم تحدد من هم « الفاعلون الاجتماعيون » الذين سيتولون مهمة صياغة هذا النظام الجديد ، وأبعد من ذلك أهمية اقتراح وتحديد استراتيجيات العمل للتغيير الاجتماعى ، لصالح الجماهير العريضة فى ضوء هذا الاطار النظرى ، وبغير الالتزام بصياغته الصورية ، نتقدم لتشخيص الأزمة الثقافية فى المجتمع العربى ، قبل أن ننتقل إلى تحليلها مركزين على مدخل الأزمة ، وإن كنا فى نفس الوقت سنلمس كافة الموضوعات التى يتعرض لها هذا الاطار .

ثانيا : تشخيص للأزمة الثقافية العربية

كيف نشخص الأزمة الثقافية العربية :

خطاب الأزمة - إن صح التعبير - خطاب سائد فى الوطن العربى ، ربما منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وهناك فى الأدبيات العربية تشخيصات مختلفة للأزمة ، تتباين بتنوع المناهج التى يصدر عنها الباحثون العرب .

ونقنع فى هذا الصدد باستعراض وجيز لنماذج مختارة من هذه التشخيصات ، قبل أن نركز على منهجنا فى دراسة وتحليل الأزمة .

النموذج الأول هو تشخيص أنور عبد الملك[٤] الذى يقرر أن « ما يسمى بالأزمة الداخلية للعالم العربى ليست أزمة داخلية ، بل هى تمثل ضرب المحاولة الثانية للنهضة فى العالم العربى . المحاولة الأولى كانت بين الأعوام الممتدة من ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢ ، أى بدقة منذ مبايعة محمد على كرئيس لأول دولة مستقلة فى الشرق الإسلامى ، حتى احتلال مصر وتونس والغزو العسكرى للجزائر » .

وقد استمرت الأزمة حوالى نصف قرن ، وكانت أهم ملامحها - كما يقرر أنور عبد الملك - تغلغل رؤوس الأموال الأجنبية بحجة فتح قناة السويس ، ثم الحروب الاستعمارية ضد تونس والجزائر ، ثم احتلال الولايات العربية التابعة لتركيا فى الشرق .

وتعريف الأزمة عند عبد الملك هى « الصراع بين القطاعات المتقدمة فى العالم العربى من أجل تحقيق المرحلة الثانية فى النهضة ذات المضمون الشعبى فى اتجاه الاشتراكية » . ولعل أهمية هذا النموذج تبدو فى تعريفه للأزمة على أساس ربطها بمحاولة النظام الرأسمالى العالمى - عبر عهود شتى - اجهاض محاولات النهضة العربية ، والانعكاسات السلبية لذلك على بنية المجتمع العربى ذاته .

والنموذج الثانى تحليل لبرهان غليون[٥] ، وهو إن كان ينطلق من نفس البداية التاريخية التى انطلق منها عبد الملك ، ونعنى اعتباره محاولة محمد على التصنيعية والتوحيدية فى منتصف القرن الماضى ، كانت أولى محاولات الجماعة العربية لاعادة تكوين عناصرها وتشكيل نفسها كمدنية فاعلة ضمن الحضارة الجديدة ، إلا أنه يركز فى المقام الأول على الأسباب الداخلية للأزمة . وهو يتعقب نشوء وتطور ما سماه النظام القومى العربى ، الذى هو حصيلة كفاح النخب والشعوب العربية ضد الاستعمار والاحتلال والوصاية ، والذى كانت ثورة يوليو ١٩٥٢ عاملا حاسما فى بلورته . وهذه الحركة القومية العربية بعثت - فى رأيه - جدلية جديدة وفاعلة فى الحياة العربية ، وبلورت داخل كل بلد عربى وعلى صعيد الجماعة العربية ككل ، نظاما

من التوازنات والمطامح والآمال فتح آفاق نهضة جديدة وأعطى الغلبة إلى قوى التحرر والتقدم والتغيير على صعيد العالم العربى ، رغم بقاء بعض البلدان بمعزل عنه .

غير أن النظام القومى العربى ـ الذى قادته ثورة يوليو ١٩٥٢ ـ كما يرى برهان غليون « الذى استند بشكل رئيسى على العمل السياسى ، وتسهل من قيم القومية والحرية والوطنية والعداء للاستعمار والامبريالية ، واستمد منها أكثر مشروعيته ، حتى صارت السياسة نهضة والنهضة سياسة ، أبدى فى الوقت ذاته شكوكا فى المبادرة العقلية والأيديولوجية ، بفضل برقيات التأييد واظهار الولاء على حساب الحرية الفكرية والنقد البناء ، واحياء القيم المبدعة والإنسانية المستمدة من الحاضر أو من التراث ، بل ميالا إلى محو كل ما سبقه ، وخاصة مكتسبات النهضة الأولى » .

وبانهيار هذا النظام فى عام ١٩٦٧ الذى شكل المحاولة الأخيرة للجم المجموعة العربية ، واعطائها صيغة سياسية ، وأهدافا اجتماعية وتاريخية مقبولة للممارسة والعمل ، عدنا إلى عصر الأزمة المفتوحة .

وهو يقصد بالأزمة المفتوحة « انهيار التوازنات الاجتماعية والاقليمية التى خلقها وضمنها النظام القومى ، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية : الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية ، على مصراعيه ، من أجل اعادة توزيع عناصر الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية ، وتكوين الفكرة أو الايديولوجية التى تكرس هذا التوزيع ، وهو يعنى إذن انحلال روابط التضامن الداخلى والاقليمى ، وانفلات القوى دون ضابط وتنافرها ، وذبول القيم والمبادىء القوية واستخدامها السوقى لغايات الصراع الفئوى ، والجنوح نحو سياسات الانكفاء على الذات وخدمة المصالح الأنانية ، أى زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعى » .

ان تعريفى أنور عبد الملك وبرهان غليون يصلحان كنموذجين مثاليين على الاتجاهين الرئيسيين فى تعريف الأزمة فى الفكر السياسى العربى المعاصر . الأول يركز على الظروف الدولية ويمكن فى صورته المتطرفة أن يتبنى نظرية المؤامرة الدولية على العالم العربى ، وبالتالى يخلى النخبة السياسية العربية من مسئوليتها عن التسلطية والهزيمة والأزمة ، والثانى يمكن إذا تم تبنيه على اطلاقه أن يصل إلى حد تجريح الذات العربية باعتبارها متخلفة وسلبية وعاجزة عن الفعل . وبالاضافة إلى النموذجين السابقين يمكن لنا مراجعة عديد من الاجتهادات فى هذا المجال ، نشرت فى كتاب « المأزق العربى » ، الذى يمكن اعتباره وثيقة لخطاب الأزمة العربية[٦] .

ان وجهة النظر الصحيحة فى نظرنا هو أهمية التركيز على التفاعل بين النظام الدولى والنظام العربى فى حالات الصراع ، وتأثير هذا التفاعل على المسيرة العربية ، غير أن ذلك لا ينبغى أن يصرفنا أبدا عن التعمق فى التحليل النقدى لبنية ووظائف النظام السياسى العربى . والفكرة الأساسية هنا أن نظاما سياسيا عربيا يتسم بالشرعية والكفاءة ، من شأنه أن يكون أقدر فى مواجهة مختلف ضروب التهديد الموجهة إلينا من النظام الدولى . ويقتضى ذلك فى الواقع تأسيس ثقافة عصرية ، حية وفعالة ، وقادرة على استيعاب التناقضات والمعوقات الفكرية فى المجتمع العربى وتجاوزها ، وعلى التفاعل مع العالم المعاصر .

ثالثا : تحليل للأزمة الثقافية العربية

الأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب ، فهى أزمة شرعية وأزمة هوية ، وأزمة عقلانية فى نفس الوقت .

ومما يلفت النظر - من وجهة نظر مقارنة - أن هذه الأزمات سائدة أيضا فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة . وهناك دراسات متعمقة أجراها عديد من كبار علماء الاجتماع الأوروبيين الأمريكيين تعرضت بالتحليل لأزمة الشرعية ، ومن أبرزها بحوث الفيلسوف الألمانى هابرماس عن أزمة الشرعية والعقلانية فى المجتمعات الرأسمالية ، بالاضافة إلى بحوث شتى عن أزمة الهوية من زواياها المختلفة ، بما فيها بروز حركة الاحياء الدينى فى هذه المجتمعات ، فى اطار المسيحية واليهودية على السواء(١٠) .

غير أن ذلك لا يعنى - كما أشرنا من قبل - أن أسباب هذه الأزمات فى الدول الغربية المتقدمة هى نفسها أسبابها فى المجتمع العربى . ومرد ذلك كما قلنا إلى التاريخ الاجتماعى الفريد لكل منطقة ثقافية فى العالم ، والذى يجعل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية لها أسبابها الخاصة .

فى ضوء ذلك نبدأ بالحديث عن أزمة الشرعية فى الوطن العربى .

١ - أزمة الشـــرعية

ركز الباحثون العرب فى العقد الأخير على الديمقراطية باعتبارها أحد المخارج الأساسية للخروج من أزمة الثقافة العربية ، بالاضافة إلى أنها مرغوبة لذاتها كنظام سياسى ، بعد أن ظهرت الآثار المدمرة للحصاد المر للتسلطية العربية بكل أشكالها ، والتى سادت الوطن العربى فى العقود الأربعة الأخيرة(١١) .

ومن المظاهر البارزة لاهتمام الباحثين العرب بالموضوع ، أعمال ندوة « أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى » التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية فى قبرص (لرفض الدول العربية استضافة الندوة فيها ، وهذه مسألة فى ذاتها بالغة الدلالة على المناخ التسلطى السائد) وذلك فى الفترة من ٢٥ نوفمبر إلى ٣٠ نوفمبر عام ١٩٨٣ . وتضمن المجلد الذى ضم أعمال الندوة مجموعة ممتازة من البحوث التى حاولت أن تستكشف مختلف جوانب أزمة الديمقراطية .

وقد التفت المخططون للندوة إلى أن أزمة الشرعية وثيقة الصلة بأزمة الديمقراطية ، ولذلك أفردوا لها دراسة مستقلة أعدها د . سعد الدين ابراهيم(١٢) ، وكانت مثارا لتعقيبات ومناقشات خصبة ، وخصوصا تعقيبى برهان غليون وعادل حسين ، الأول من منطلق علمانى ديمقراطى والثانى من منطلق سلفى رافض لتطبيق المنهجية الحديثة فى العلوم الاجتماعية على الوطن العربى ، باعتبار أنها غربية المنشأ(١٣) .

وموضوع شرعية النظم العربية موضوع يثير مشكلات نظرية ومنهجية وتاريخية متعددة ، ليس هنا مجال الخوض منها . غير أنه لا بد من أن نتفق أولا على تعريف للشرعية ،

وتحديد لمصادرها ، قبل أى حديث عن سيادة الدولة التسلطية فى الوطن العربى بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء ، وظاهرة تآكل شرعية هذه الدولة فى الوقت الراهن .

الشرعية ـ فى أبسط تعريفاتها ـ هى « قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم فى أن يحكم ، وأن يمارس السلطة ، بما فى ذلك استخدام القوة »[١٤] .

أما عن مصادر الشرعية فهناك اتفاق بين العلماء الاجتماعيين على أن النموذج الذى صاغه ماكس فيبر ، يكاد يكون حتى اليوم النموذج الشامل لمصادر الشرعية والتى حددها فى ثلاثة أنماط نموذجية : التقاليد ، والزعامة الملهمة (الكاريزما) ، والعقلانية القانونية .

وإذا تتبعنا التاريخ الحافل للنظام السياسى العربى منذ الخمسينات حتى اليوم ، بما فيه من أنظمة ملكية وأنظمة جمهورية ، سنلاحظ تساقط بعض النظم الملكية مثل النظم الملكية فى مصر (١٩٥٢) وتونس (١٩٥٦) والعراق (١٩٥٨) ، واليمن (١٩٦٢) ، وليبيا (١٩٦٩) مما يعنى فى الواقع تآكل شرعيتها السياسية ، ونشوء أنظمة جمهورية محلها مؤسسة على شرعية جديدة هى شرعية الثورة فى الغالب الأعم .

وهذه النظم السياسية العربية الراديكالية ، والتى أسست شرعيتها على أساس تحقيق الاستقلال الوطنى ، والعدالة الاجتماعية ، والتنمية الشاملة ، وخاضت فى سبيل ذلك معارك شتى داخلية مع القوى السياسية المنافسة انتهت بتصفيتها والقضاء عليها ، أو مع القوى الخارجية ، وانتهت بهزائم ، أبرزها ولا شك هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، هذه النظم نجدها منذ الثمانينات تواجه مشكلة تآكل شرعيتها السياسية ، والذى هو حصيلة فشلها الذريع فى الحفاظ على الاستقلال الوطنى ، ومواجهة تهديدات الأمن من قبل إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وفشلهما فى التنمية ، وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية .

وكان رد فعل بعض هذه الأنظمة ـ لانقاذ شرعيتها المتهاوتة ـ تطبيق استراتيجيتين :

١ ـ النزوع إلى تعددية سياسية مقيدة لتخفيف الضغط عن النظام السياسى ، واتاحة الفرصة للأصوات المعارضة أن تعبر عن نفسها ، وذلك فى حدود الدائرة الضيقة التى رسمتها للمشاركة ، والتى لا تتضمن امكانية تداول السلطة .

٢ ـ ممارسة القمع المباشر ضد الجماعات السياسية التى لم يعترف بحقها فى المشاركة السياسية ، أو التى لم تقبل بفكرة التعددية السياسية المقيدة ، وتهدف إلى الوصول إلى السلطة ، وأهمها الجماعات الإسلامية الاحتجاجية ، وأبرزها جماعات الجهاد فى مصر ، وحركة النهضة فى تونس ، وجبهة الانقاذ الإسلامى فى الجزائر .

أما النظم الملكية فبعضها أدرك باقتدار تحول حركة التاريخ فى اتجاه التعددية السياسية ، ففتح الباب واسعا أمامها ، كما هو الحال فى الأردن ، الذى أجريت فيه انتخابات حرة ، أدت إلى حصول الإسلاميين على غالبية ، سمحت لهم بالاشتراك المكثف فى الوزارة لأول مرة ، وبعضها ما زال مغلقا على ذاته ، مصرا على الاعتماد على شرعية « التقاليد » ، وأبرزها النظام السعودى الذى ما زال مترددا فى مجرد انشاء مجلس استشارى . وبعضها الآخر ما زال مترددا بين الديمقراطية المقيدة وبين إلغائها تماما . والنموذج البارز لذلك هو الكويت ، الذى أوقف العمل بدستور ١٩٦٢ وألغى مجلس الأمة ، وذلك قبل الغزو العراقى للكويت .

نحن إذن أمام سيادة نمط الدولة التسلطية فى الوطن العربى ، بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء ، والتى تواجه ظاهرة تآكل شرعيتها فى الوقت الراهن .

وقد أدت ممارسات الدولة التسلطية العربية فى العقود الأربعة الأخيرة إلى مجموعة مترابطة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية أبرزها :

- شيوع اللا مبالاة السياسية بين الجماهير المقموعة ، وبروز ظاهرة الاغتراب على المستوى المجتمعى والفردى .
- ظهور الثقافات المضادة للدولة التسلطية ، وازدياد حركيتها السياسية وفاعليتها الاجتماعية ، وقدرتها على تعبئة الجماهير ، وخصوصا منذ بداية السبعينات ، والممثل البارز لها على الاطلاق هى حركات الإسلام الاحتجاجى ، وهذه الحركات أحدثت قطيعة مع التيار الإسلامى التقليدى الذى رفع من أيام الشيخ محمد عبده فى مواجهة عملية التغريب ، شعار تحديث الإسلام ، برفعها شعار « أسلمة الحداثة » بكل ما يعنيه ذلك من معان ، وأبرزها الرفض القاطع للدولة العلمانية الوضعية والعمل على قلبها لانشاء الدولة الإسلامية ، بالإضافة إلى مهاجمة النموذج الثقافى الغربى ، باعتباره لا يعبر عن تقاليد الأمة الإسلامية ، والعمل على تشييد نموذج إسلامى متكامل فى الثقافة والاقتصاد والسياسة .
- بروز تيار علمانى ديمقراطى مضاد للتسلطية ، يسعى إلى إحياء المجتمع المدنى ، من خلال تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة ، وتكوين جمعيات حقوق الإنسان ، وتفعيل المؤسسات الاجتماعية والثقافية المستقلة عن سلطة الدولة .

والواقع أنه يمكن القول أن النظام السياسى العربى يمر فى الوقت الراهن بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة ، حافلة بالصراعات السياسية والاجتماعية والسياسية ، ومفتوحة لاحتمالات مختلفة ، وهذه المرحلة الانتقالية من السلطوية إلى التعددية السياسية تختلط فيها العوامل المؤثرة عليها ، بين العوامل الدولية ،و التأثيرات القادمة من النزوع العالمى نحو التعددية ، والعوامل الداخلية المتعلقة بتركيب السلطة ، ودرجة نضج الطبقات الاجتماعية ، ودور المؤسسة العسكرية ، ودور المثقفين والطلائع الديمقراطية والثورية فى إحداث التغيير .

غير أنه مما يلفت النظر أننا بإزاء معركتين مزدوجتين فى الواقع الأولى بين الدولة التسلطية والمجتمع المدنى البازغ بمختلف توجهاته وأيديولوجياته ، والثانية داخل المجتمع المدنى ذاته بين التيار العلمانى الديمقراطى على تنوع اتجاهاته ، وبين التيار الإسلامى السلفى ، الذى ظهر على الساحة السياسية أكثر تنظيما ، وأعمق فاعلية وخصوصا فى مجال الاتصال بالجماهير وقدرته على تعبئتها .

والحقيقة أن عملية تأسيس مجتمع مدنى حديث تجابه مجموعة مترابطة من التحديات ، التى إن لم تواجه بفاعلية ، فإن العملية ستتعثر فى الأجل المتوسط .

وأبرز هذه التحديات ضرورة هو النظر للديمقراطية ليس باعتبارها مجرد نظام سياسى ، بقدر ما هى أسلوب للحياة ، ينبغى أن يبسط نطاقه على كل مجالات المجتمع ، وفى كل المؤسسات ، فى المدرسة والمصنع والنقابة والحزب السياسى ، والنادى الفكرى والمؤسسة الثقافية .

وإذا لم يستطع المنادون بالتغيير والقضاء على التسلطية ، ممارسة الديمقراطية الحقيقية فى مؤسساتهم ، فلن يقدر لهم تدعيم القيم الديمقراطية فى المجتمع ، والتى هى الأساس لأى عمل سياسى ديمقراطى .

ومن ناحية أخرى ، فهناك فجوة عميقة بين ثقافة النخبة ، والثقافة الشعبية . هناك من قبل النخبة اتجاهات استعلائية إزاء الثقافة الشعبية ، وجهل لها ، وعجز عن التواصل معها ، ورفض لشرعيتها الثقافية ، وإذا لاحظنا سيادة الأمية فى الوطن العربى ، لأدركنا خطورة هذا التحدى ، الذى يمكن أن يجعل النخبة منعزلة عن جماهيرها .

ولا شك أن دور المثقفين حاسم فى إحداث التغيير الاجتماعى ، كما أثبتت ذلك الخبرة التاريخية فى العالم وفى الوطن العربى على السواء . غير أن هذا الدور يقتضى تحول المثقف من مثقف منعزل إلى مثقف عضوى قادر على الالتحام مع الجماهير . ونشير فى هذا الصدد إلى فشل المثقفين العلمانيين الديمقراطيين فى تحقيق هذا الهدف وفى نفس الوقت النجاح الواضح للمثقفين الإسلاميين .

وقد يعود ذلك إلى أن الخطاب العلمانى الديمقراطى غير قادر حتى الآن على الوصول إلى الجماهير العريقة ، ربما بسبب لغة الخطاب نفسه ، وعجزه عن الصياغة المتسقة لمسلماته وطروحاته . فى حين أن الخطاب الإسلامى استطاع أن يصل إلى جماهير عريضة ، ربما بسبب مخاطبته للمخزون التراثى الكامن فى وجدان الجماهير ، ولكن الأهم من ذلك طرحه شعارات مجملة قد تكون غامضة فى ذاتها مثل شعار « الإسلام هو الحل » ، غير أنه تبين أنها كانت قادرة على اجتذاب المخيلة الشعبية ، بوعود للحل النهائى لمشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية والروحية . ومن هنا نخلص إلى القول إلى أن المعركة الدائرة داخل نطاق المجتمع المدنى ، تتلخص فى تحديات تأسيس خطاب علمانى ديمقراطى عصرى ، قادر على مواجهة الخطاب الإسلامى السلفى من ناحية ، وعلى الصراع ضد الخطاب السلطوى من ناحية ثانية .

٢ - أزمـــة الهـــوية

من المعروف أن طرق التنشئة الاجتماعية تعد أساسية بالنسبة لأى ثقافة ، ونعنى بها الطريقة التى تنتقل بها المعايير التقليدية والقيم فى مجتمع ما من جيل إلى جيل .

وتقوم التنشئة الاجتماعية بوظيفة انتاج شعور بهوية الفرد وهوية الجماعة ، بالاضافة إلى تخليق بنية دافعية داخل الفرد ، وظيفتها قبول الفرد وتكيفه مع النموذج السياسى والاقتصادى السائد فى المجتمع ، (كالنموذج الرأسمالى أو الاشتراكى) .

وفى مجال التنشئة الاجتماعية والهوية ، هناك اتجاهات نظرية متصارعة ، حول غلبة العناصر المادية وأهمها نوعية نمط الانتاج السائد على غيره من العناصر . ويميل الاتجاه الماركسى التقليدى إلى التركيز على البناء التحتى (نمط الانتاج وعلاقات الانتاج) على حساب البناء الفوقى (القيم والاعراف والتقاليد والأفكار الفلسفية) . وهذا الاتجاه بالرغم من تأكيده على الطابع الجدلى للعلاقة بين البناء التحتى والبناء الفوقى ، إلا أنه فى صياغة ماركسية شهيرة يقرره ، ومع ذلك ففى « التحليل الأخير » فإن البناء التحتى هو الذى يحدد البناء الفوقى .

وفى مواجهة هذا الاتجاه المادى فى التفسير ، نجد الاتجاه المثالى الذى يعلى من شأن القيم والأعراف والعادات والأفكار على حساب العوامل المادية .

وقد أدت خبرات تاريخية متنوعة ، وبروز ظواهر مثل الاحياء الدينى فى مجتمعات تختلف اختلافات أساسية فى أبنيتها التحتية ، للمجتمعات أهمية قصوى ، ويصل بعض ممثليه إلى أن البناء الفوقى - فى لحظات تاريخية معينة ، ونتيجة لعوامل شتى - يكون هو الحاسم فى رسم مسيرة التطور الاجتماعى . والحقيقة أن الحديث عن الهوية فى المجتمع ، يحتاج إلى بلورة مفاهيم محددة قادرة على استكناه جوهر مشكلة الهوية . وفى تقديرنا أن المفهوم الأقدر على ذلك هو مفهوم « رؤية العالم » Vision du monde وسنرى من خلال عرضنا أن هذا المفهوم يدور بشأن تحديد معناه نفس المعركة التى دارت بين الاتجاهات المثالية والاتجاهات المادية(١٥) .

يرتبط مفهوم « رؤية العالم » أساسا بكتابات ديلتاى Dilthey الذى صاغ مصطلح Weltanchauung الذى يعنى « رؤية العالم » . غير أن اسهام مجموعة من العلماء البارزين فى صياغة مفهومات مماثلة هو الذى أبرز أهمية المفهوم . ومن أبرز هؤلاء ماكس فيبر ودور كيم وألياد وكلوكهون وردفيلد وصول تاكس وجيرتز . وإذا أردنا تعريفا مبسطا لرؤية العالم لقلنا أنها وجهة النظر التى يتبناها الفرد إزاء الكون والطبيعة والإنسان . أو هى كما يقول أحمد أبو زيد فى تحديد الهدف الأساسى « لبحث رؤى العالم فى مصر » أو « رؤى المصريين للعالم » هو « تعرف موقف ونظرة الإنسان المصرى » - كما يتمثل ذلك لدى عدد كبير من الأشخاص الذين ينتمون إلى شرائح اجتماعية واقتصادية وثقافية وعمرية مختلفة ، إلى العالم الذى يعيشون فيه ، بكل ما يدخل فى تكوينه من ظواهر طبيعية أو فيزيقية ومن كائنات ومخلوقات وقوى ملموسة مرئية أو غير مرئية ، ومن نظم اجتماعية وأنشطة وابداعات ثقافية(١٦) .

وحتى لا يجرفنا الحديث المفصل عن المفهوم عن موضوعنا الرئيسى وهو أزمة الهوية ، نقنع توضيحا لمختلف أبعاده بتلخيص أهم الخصائص النظرية للمفهوم كما حددها كينث بولدنج فى كتابه الهام « الصورة » The image(١٧) .

وهذه الخصائص يمكن إجمالها فى النقاط التالية :

١ - الصورة المكانية ، وهى الصورة التى لدى الفرد عن وضعه أو موضعه فى المكان المحيط به .

٢ - الصورة الزمانية ، وهى الصورة التى يكونها الفرد عن مجرى الزمن ومكانه فيه .

٣ - الصورة العقلانية ، وهى الصورة التى لدى الفرد عن الكون من حيث هو نسق من الانتظامات والعلاقات .

٤ - الصورة الشخصية ، وتتعلق بمكان الفرد فى عالم الأفراد أو الأشخاص ، والأدوار ، والنظم التى تحيط به .

٥ - صورة القيمة ، وتتألف من الأحكام المتعلقة بما هو خير وشر ، وبالنسبة للعناصر والأجزاء المختلفة من رؤية العالم ككل .

٦ - الصورة الوجدانية ، وهى الصورة التى تصبغ فيها الأجزاء المتنوعة من رؤية العالم

بصبغة عاطفية انفعالية ، وهذه الصورة تتعلق بما نحب ولا نحب من أجزاء الكون ، وتتعلق أيضا بمشاعر الخوف والرهبة والألم والسعادة ونحو ذلك .

٧ - الصورة من حيث مقسمة هى إلى جوانب شعورية ولا شعورية ودون شعورية . ومعنى ذلك أن الأفراد ليسوا على وعى كامل بكل جوانب رؤى العالم التى لديهم حيث توجد درات متفاوته من الشعور بتلك الجوانب .

٨ - الصورة منظورا إليها من خلال بعد التأكد أو اليقين وعدم التأكد ، والوضوح والغموض . فهناك بعض الجوانب ، وخاصة الوجدانية الانفعالية من رؤى العالم والتى قد تكون غير مؤكدة أو واضحة فى ذهن الأفراد ، بينما تمتاز بعض الجوانب الأخرى بالوضوح والتأكد .

٩ - الصورة منظور إليها من خلال بعد الواقعية أو عدم الواقعية ، ويعنى ذلك مدى اتفاق رؤية العالم أو الصورة الذهنية مع بعض جوانب العالم الخارجى ، كما هى عليه فى الواقع .

١٠ - الصورة منظورة إليها من خلال بعد الخصوصية أو العمومية ، بمعنى معرفة إذا ما كانت رؤية العالم تكون رؤية فردية ذاتية أو شخصية ، أو جمعية يشترك فيها جميع الأفراد ، ويذهب بولدنج إلى أن الرابطة الأساسية لأى مجتمع أو ثقافة فرعية أو نظام هى الصورة العامة Public image التى تشير إلى الخصائص الجوهرية لرؤية العالم أو الصورة العامة التى يشترك فيها أفراد ذلك المجتمع .

وفى تقديرنا أن ما ذكره بولدنج عن أبعاد المفهوم ، تعد أشمل صياغة فى التراث العلمى المعاصر .

فى ضوء ذلك كله ، ينبغى أن نلتفت إلى مجموعة من الملاحظات النظرية الهامة :

١ - تتعدد رؤى العالم فى أى مجتمع ، بتعدد طبقاته الاجتماعية وثقافاته الفرعية ، وجماعاته الأثنية .
ومن هنا ظاهرة الصراع الثقافى بين رؤى متعددة للعالم فى نفس المجتمع .

٢ - تنجح الطبقات المسيطرة فى أى مجتمع - من خلال اشاعة الوعى الزائف - فى تسييد رؤيتها للعالم .

٣ - شرعية مفهوم سائد للعالم قد تتآكل ، نتيجة ضغوط خارجية أو داخلية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية .

٤ - بالرغم من أنه يمكن صياغة « نماذج مثالية » لرؤى العالم المتصارعة فى المجتمع ، إلا أنه يمكن أن نشاهد اختلاطا بين عناصر مفهومين مضادين . على سبيل المثال تسرب عناصر دينية إلى الرؤية العلمانية للعالم ، أو تسرب عناصر وضعية إلى الرؤية الدينية للعالم .

٥ - يمكن لرؤية معينة للعالم أن تتحول عبر الزمن من المركز إلى الأطراف ، بمعنى اقصاؤها من مركز الاهتمام لتصبح رؤية هامشية (مثلا تراجع الرؤية الدينية للعالم

لحساب الرؤية العلمانية) ، وذلك نتيجة لتطورات وعوامل تاريخية شتى ، وقد تعود رؤية محددة للعالم ، من الأطراف إلى المركز مرة أخرى . ويمكن أن نشير هنا إلى حركة الإسلام الاحتجاجي الذى عادت رؤيته للعالم إلى قلب الساحة السياسية العربية نتيجة تآكل شرعية النظم السياسية المعاصرة .

فى ضوء هذه المقدمة النظرية يمكن القول أنه من أبرز علامات أزمة الثقافة فى الوطن العربى أزمة الهوية .

وجدير بالإشارة إلى أن أزمة الهوية ظاهرة ملموسة فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية على السواء .

وترد المشكلة إلى أن ممارسة العقلانية العملية وبسطها إلى حدودها القصوى ، ونعنى ارتفاع معدلات الضبط الاجتماعى فى المجتمع ، ووضع القيود أمام حركة الفرد فى المجتمع ، بحكم الصيغة التنظيمية للاقتصاد ، ونمط النظام السياسى ، قد أدت إلى نتائج سلبية ، لأنها زادت معدلات الاحباطات الانفعالية العميقة الجذور ، بدلا من أن تقلل منها ، مما أدى إلى عدم الاستقرار النفسى لاعداد متزايدة من الناس ، واحساسهم بعدم اليقين . ومن ناحية أخرى ، من أسباب أزمة الهوية ، وجود الشباب كعامل اجتماعى واقتصادى وسياسى مستقل .

ومن المعروف تاريخيا أن الشباب كانوا دائما طليعة الحركات الاجتماعية والعنصر الفعال فى الانتفاضات والثورات .

واليوم نجد أن الشباب ـ حتى فى الأوقات « السوية » يمثلون جماعة اجتماعية لها ثقافتها الفرعية الخاصة . وقد أدى طول فترة التعليم إلى أن يكون لدى الشباب وقت فراغ طويل ، ما داموا متحللين من المسئوليات فى العمل والأسرة . وهذه المراهقة الممتدة تؤدى إلى ما أطلق عليه « أركسون » ـ الهوية المشتتة ientity diffusion وفى ظل تضاؤل الفرص لتحقيق الذات اقتصاديا نتيجة للأزمة الاقتصادية فى المجتمع ، فإن أزمة الهوية لدى الشباب أصبحت مظهرا أساسيا من مظاهر المجتمع المعاصر .

وتتبلور أزمة الهوية فى المجتمع حين تتحول إلى حركات سياسية واجتماعية احتجاجية . وقد استطاعت المجتمعات الرأسمالية ـ بمقدرة فذة ـ على احتواء حركات الاحتجاج الراديكالية وتحويلها إلى حركات ثقافية من خلال ما أطلق عليه « ماركيوز » « التسامح القمعى »
repressive tolerance

أما فى المجتمعات الاشتراكية فهناك سبل القمع المباشر .

وإذا نظرنا إلى المجتمع العربى . فإننا سنجد الدولة التسلطية العربية تمارس كلا الاستراتيجيتين : « التسامح القمعى » ما دامت حركات الاحتجاج لا تهدد شرعية النظام ، ومن ثم تسمح لخطاب هذه الحركات أن يأخذ طريقه إلى المستهلكين الثقافيين ، باعتباره يعبر عن رؤية خاصة للعالم تختلف مع رؤية العالم التى يصدر عنها النظام . ولا يخلو الحال من استخدام سلاح مصادرة الكتب لمنع تداول بعض الكتب « الخطرة » كما حدث فى مصر الناصرية ، حين صودرت كتب سيد قطب وأهمها « معالم على الطريق » والذى كفر فيه المجتمع بأسره باعتباره مجتمعا جاهليا ودعا إلى الانقلاب عليه بالقوة المسلحة . ولكن فى أحوال أخرى إذا زادت ثورية

الحركة المحتجة ، وتبنت صراحة أساليب التعبئة الجماهيرية والعنف لقلب النظام ، هنا يستخدم القمع في مصر الناصرية القمع العنيف للاخوان المسلمين عامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ والذى انتهى باعدام عدد من قادة الاخوان على رأسهم سيد قطب ، والذى خرجت من معطفه جماعات الجهاد والتكفير وغيرها من حركات الإسلام الاحتجاجي .

والواقع أن المجتمع العربى المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم ، والتى تكشف بجلاء عن أزمة الهوية .

ولعل أبرز هذه الرؤى على المستوى السياسى « الرؤية التسلطية للعالم » والتى تؤمن بالوحدانية أسلوبا فى الحكم ، من خلال الجماعة الانقلابية أو الحزب الواحد ، وهى لذلك ترفض الصراع السياسى بل وتقمعه قمعا مباشرا ، وترى أن التعددية من شأنها اضعاف الدولة والنظام ، بل أنها على الصعيد الثقافى تحرص على تسييد رؤيتها للعالم ونفى كافة الرؤى المتعارضة معها ، من خلال السيطرة الكاملة على أجهزة الثقافة والاعلام ، والتى لا يتاح فيها لغير أنصار النظام للتعبير عن آرائهم ، من خلال خطاب دعائى تبريرى وغوغائى .

وتناقض هذه الرؤية « الرؤية الليبرالية التعددية للعالم » والتى تؤمن بالحوار ، والتعدد الفكرى ، والتعددية السياسية والحزبية ، تداول السلطة بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية ، وفقا لانتخابات حرة ونزيهة ، وهى لذلك ترفض القمع السياسى ، وتدين حكم الفرد المطلق ، وترفض صيغة الحزب الواحد . وعلى الصعيد الثقافى ترى ضرورة تنوع الآراء والرؤى وصراعها فى اطار سلمى ، فهذا هو الضمان لازدياد ثراء التجربة الاجتماعية .

وإذا ركزنا على الجانب الثقافى لوجدنا صراعا بين « الرؤية العلمانية » من ناحية والتى تنطلق من ضرورة فصل الدين عن السياسة ، و « الرؤية الدينية السلفية » والتى ترى أن الإسلام دين ودولة ، وأن هذا الفصل المزعوم الذى تراه العلمانية ، ليس سوى تعبيرا عن مجتمع غربى ، ولا علاقة له بالمجتمع الإسلامى[١٨] .

وهذا الصراع ـ كما أشرنا من قبل ـ صراع أساسى داخل المجتمع العربى فى الوقت الراهن ، ونتيجته ستحسم إلى وقت طويل مستقبل المجتمع المدنى العربى .

ويمكن القول أن تعجل بعض الحركات الإسلامية الاحتجاجية الصدام مع النظام السياسى الذى يتحول ببطء من التسلطية إلى التعددية ـ كما هو الحال فى الجزائر ـ يمكن أن يوقف أو يبطىء المد الديمقراطى ، مما من شأنه أن يعطل مسيرة احياء المجتمع المدنى فى ظل الديمقراطية .

ولعل هذا يكشف عن الضعف فى ممارسة التيارات السياسية المعارضة . والتى تتعجل القضاء على النظام لاستلام السلطة ، قبل أن تعمل فى مجال التنوير لتخلق لها قاعدة شعبية جماهيرية تؤمن بمبادئها ومنطلقاتها . ويبدو أن هذه الممارسة تحتاج إلى وقت وإلى اتباع استراتيجية النفس الطويل ، وهى قد لا تتفق مع اتجاهات زعماء هذه الحركات ، الذين تغرهم أحيانا بعض الانتصارات الجزئية فى مجال الانتخابات هنا أو هناك ، فيظنون أنهم قد اقتربوا من تحقيق الغاية ، والتى هى استلام السلطة .

ولا نريد أن ننهى هذه الفقرة بغير العودة للسياسى مرة أخرى ، فنركز على الصراع بين « رؤية العالم القطرية » إن صح التعبير و « رؤية العالم القومية » . وتبدو أهمية هذا الصراع ، لو ربطناه بحرب الخليج ، والتى قسمت المثقفين العرب بل والشعوب العربية ، حول القضية الأساسية وهى شرعية الغزو العراقى ، وهل تتحقق الوحدة العربية بالقوة المسلحة ، أم بالديمقراطية .

خلاصة القول أن أزمة الهوية فى المجتمع العربى لها أبعاد سياسية وثقافية واجتماعية بالغة العمق ، تستحق أن ندرس أصولها ، ومظاهرها وتجلياتها ، ونستشرف آفاق حلها ، وقد يساعد على حلها تجديد أصحاب الرؤى المتصارعة لخطابهم السياسى ، أخذا فى الاعتبار حقائق العالم المعاصر ، والتغيرات الاجتماعية والثقافية العميقة التى حدثت فى المجتمع العربى فى العقود الأخيرة .

فليس هناك مستقبل أمام الخطاب التسلطى الصريح ، بعد أن سقطت الشمولية والتسلطية فى أبرز نماذجها العالمية ، مخلية المجال للتعددية السياسية . كما أن الخطاب التعددى - فى صورته اليوتوبية - والتى تظن وهما أن الليبرالية تعنى أن تخلى الدولة مسئوليتها من كل التزام إزاء المواطنين ، وتركهم فريسة لآليات السوق ، يحتاج إلى أن يتعلم حتى من خبرة الخطاب الليبرالى الرأسمالى ، الذى أضاف بجسارة واقتدار بعد العدالة الاجتماعية إلى بعد الحرية السياسية ، واعتبرهما ركيزتا العدل . ويمكن الرجوع فى هذا الصدد إلى الفيلسوف الأمريكى الذى حقق هذه الثورة النظرية فى مجال الفكر السياسى الليبرالى ، وهو جون رولز ، صاحب كتاب « نظرية فى العدل » والذى اعتبر أهم انجاز نظرى منذ كتابات جون لوك وتوماس هوبز .

وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الخطاب العلمانى والخطاب الدينى السلفى ، فسنجد أنهما مواجهان بمطلب ملح ، هو إعادة تعريف ما بعد علمانيا من ناحية ، وما بعد مقدسا من ناحية أخرى(١٩) .

فالعلمانى الذى لا يضع القيم الروحية إلى تحرك البشر فى استراتيجيته الثقافية ، مقصر تقصيرا شديدا فى فهم الواقع ، بل وفى احترام وجدان ومشاعر الجماهير والإسلامى السلفى الذى يظن أنه يمكن أن يقنع بالمطلقات ، من خلال رفع الشعارات الغامضة ، وبدون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة ، بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة ، ستتآكل جماهيريته بعد أجل قصير ، بعد أن تكتشف الجماهير الخديعة التى تتمثل فى اطلاق الوعود بغير القدرة على الانحياز .

وأخيرا فالخطاب القومى الوحدوى يحتاج إلى إعادة صياغة شاملة ليدخل فيه بعد الديمقراطية ، لكى يلتحم به التحاما عضويا ، فقد مضى الزمن الذى كانت تقبل فيه فكرة تحقيق الوحدة بالقهر والقوة والغزو . كما أن الخطاب القطرى عليه أن يجدد نفسه ليدرك ، أننا نعيش فى عصر التكتلات الكبرى لا الأقطار الشظايا . فلتتجدد هذه الخطابات ولتتصارع فى إطار ديمقراطى ، فلعل ذلك يكون بداية حل أزمة الهوية .

٣ - أزمة العقلانية العملية

العقلانية العملية Insurumental Rationalism هي من افرازات العقلانية كمذهب فلسفي ومبدأ علمي لتنظيم الحياة والمجتمع في المجتمعات الرأسمالية . ومن هنا يمكن القول أن العقلانية والفردية هما المبدأن اللذان يميزان الرأسمالية . ولذلك اهتم ماكس فيبر بشرح وتحليل العقلانية ، من خلال تحليله الثقافي للرأسمالية ، بحيث أصبحت بحوثه في هذا المضمار مراجع أساسية حتى اليوم .

غير أن قدرة المجتمعات الرأسمالية على عمليات الضبط السياسي والاجتماعي والثقافي ، وقد تآكلت مع الزمن ، ومن هنا ظهور أزمات الشرعية والهوية . وإذا أضفنا إلى ذلك سقوط الوهم الرأسمالي المتعلق بأنه لا حدود للنمو ، وأنه يمكن استغلال الطبيعة إلى ما لا نهاية ، لأدركنا كيف أن العقلانية العملية دخلت في أزمة عميقة ، تبدو مؤشراتها في التحليل الثقافي النقدي لمقولات العقلانية العملية نفسها ، كما يفعل الفيلسوف الألماني هابرماس في بحوثه المتعمقة ، وفي ظهور الحركات الأيكولوجية النشطة ، والتي من أبرز أمثلتها في أوروبا حزب الخضر في ألمانيا ، داعية إلى إعادة صياغة علاقة الناس بالطبيعة وفق تفسيرات جديدة للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية .

هذا الموضوع يثير مشكلات فلسفية واجتماعية وسياسية بالغة العمق ، وليس هنا مجال الاحاطة فيها . ما يعنينا هو أن النظم السياسية العربية وخصوصا التي أرادت القيام بعمليات تنمية بطريقة ثورية ، لم تجد أمامها لكي تتبناه أساسا لقراراتها ، سوى نموذج العقلانية العملية الغربي الرأسمالي أو الماركسي الاشتراكي ، والذي هو تنويع آخر على نفس اللحن ، بكل ما في هذا النموذج من سلبيات بارزة ، وخصوصا فيما يتعلق بالتعامل مع الموارد الطبيعية . وهكذا رأينا أن نموذج التحضر الغربي المرتبط بالتصنيع أصبح هو النموذج السائد على حساب الزراعة ، في الوقت الذي تضيع فيه كل عام آلاف الأفدنة الخصبة الصالحة للزراعة في بلاد مثل مصر وسوريا والعراق ، نتيجة استخدامها للبناء ، نجد قرارات تصدر لاستصلاح الأراضي الصحراوية ، التي تتكلف بلايين الجنيهات .

وإذا انتقلنا من تبني نموذج العقلانية العملية الغربي ، إلى عملية صنع القرار ، لاكتشفنا أن جانبا من سلبيات هذا النموذج يتم تحاشيه في المجتمعات الغربية ، نتيجة ديمقراطية عملية صنع القرار ، وممارستها تحت رقابة الصحافة والرأي العام . وندرك أن هناك حدودا لهذه العملية وخصوصا قوة جماعات الضغط ، وتزييف الوعي من خلال الاعلام ، ولكن ما من قرار استراتيجي خطير في مجال التنمية ، يمكن مع ذلك تمريره بواسطة ارادة حاكم فرد مطلق كما هو الحال عندنا في الوطن العربي ، أو بواسطة حزب واحد تتحكم فيه مجموعة قليلة العدد . وقد أدت عملية الانفراد باصدار القرار في مجال التنمية إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة ، لم تؤد في النهاية إلا إلى إفقار الجماهير العريضة ، وسقوط اقتصاديات أغلب أقطار الوطن العربي في حبائل الديون ، التي أصبحت هي الصورة المثلى للاستعمار الاقتصادي والسياسي الجديد . ولا نحتاج إلى ضرب أمثلة على حالات تبديد الثروة العربية سواء بواسطة النظم السياسية « الثورية » أو بواسطة النظم السياسية المحافظة .

ان كل هذه الظواهر التى أوصلت النظام العربى إلى حالة فاضحة من حالات العجز الاقتصادى والضعف السياسى ، إنما هى انعكاس لأزمة العقلانية العملية ، والتى انعكست على احتكار عملية صنع القرار .

خاتمـــة وجـــيزة :

يبدو الترابط الوثيق بين أزمة العقلانية العملية ، فى كون صياغة حلول خلاقة لمواجهتها لا يمكن أن تتم بغير حل أزمة الشرعية وأزمة الهوية . وهكذا فى مواجهة مطلب تأسيس نظام ثقافى عربى جديد نجابه بأزمات ثلاث فى نفس الوقت ، تحتاج فى حلها إلى جهد تنويرى ثقافى وصراع سياسى ديمقراطى من أجل أن تسود فى المجتمع العربى رؤية للعالم : عصرية ، وعلمانية ، وديمقراطية ، وقومية ، وعالمية .

رؤية ينبغى أن تأخذ فى الحسبان أن عهد الانغلاق الثقافى قد انتهى ، وأن هناك الآن وعيا كونيا يتشكل ، لن يؤدى إلى القضاء على التنوع الثقافى ، ولكنه فى نفس الوقت لا بد له أن يترك طابعه على مسار التاريخ فى كل الدوائر الحضارية فى العالم .

المراجع والهوامش

١ - راجع فى ذلك :
- Wuthnow, R., etal, Cultural analysis, New York: Routledge & Kegan Paul, 1948.
- Michaud, G. & Marc, E., vers uene Science des Civilisations? Paris, Editiens complex, 1981.
- Badeie, B., Culture et politique, Paris, Economica, 1986.
- Fay, B., Critical Social Science, New York: Cornell University Press, 1987.

٢ - راجع فى ذلك :
- Wuthnow, R., Op. cit., 259 - 263.

٣ - Drietzel, H. p., On the meaning of Culture in: Norman Birnbaum (Editor), Beyond the crisis, New York: Oxford University Press, 1977,83-132.

٤ - أنور عبد الملك ، ريح الشرق ، القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٨٣ ، ١٧ - ٣٣ .

٥ - برهان غليون ، اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥ ، ٦ - ٩ .

٦ - أنظر : لطفى الخولى (محرر) المأزق العربى ، صفحة الحوار القومى ، منتدى الفكرى العربى ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

٧ - انظر فى تفصيل هذه المعوقات :
السيد يسين ، المجتمع العربى بين الأزمة والنهضة ، دراسة تحت النشر فى كتابنا : التحليل الثقافى لحرب الخليج .

٨ - Fay, B., Critical Social Science, New York: Cornell University Press, 1987.

٩ - أنظر فى الموضوع مرجعا بالغ الأهمية :
- Meroc, J., The political responsibility of the critic, London: Cornell University press, 1987.

١٠ - راجع بهذا الصدد :
- Kepel, G., La Revanche de Dieu, Paris: Seuil, 1991.

١١ - انظر الدراسة النقدية الرائدة لخلدون النقيب ، الدولة التسلطية فى المشرق العربى المعاصر ، دراسة بناءة مقارنة ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩١ وفى البحث عن الديموقراطية فى الوطن العربى أنظر : السيد يسين ، بعد سقوط الأساطير السياسية : نحو ديموقراطية عربية حقيقية ، تحت النشر فى كتابنا : التحليل الثقافى لحرب الخليج .

١٢ - سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية فى أنظمة الحكم العربية ، فى : ندوة أزمة الديموقراطية فى الوطن العربى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ ، ٤٠٣ - ٤٣١ .

١٣ - أنظر : برهان غليون ، تعقيب (١) ، وعادل حسين تعقيب (٢) ، والمداخلات الأخرى ، فى ندوة أزمة الديموقراطية فى الوطن العربى ، المرجع السابق ، ٤٣٢ - ٤٦٤ .

١٤ - سعد الدين ابراهيم ، المرجع السابق .

١٥ - ركزنا على هذا المفهوم كأحد الأدوات الرئيسية لدراسة السياسية الثقافية فى مصر ، فى الخطة التى قدمناها للمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى القاهرة ، والتى بناء عليها يتم الآن اجراء أربعة بحوث ميدانية قومية : ميزانية الوقت ، رؤى العالم ، الاحتياجات والمطالب الثقافية ، نوعيةالحياة ، وقد أتم الدكتور أحمد أبو زيد انجاز بحث روًى العالم فى مصر .

ونعتمد فى عرضنا للمفهوم وأبعاده المختلفة على العدد الخاص من المجلة الاجتماعية القومية (القاهرة) الذى أشرف على تحريرها أحمد أبو زيد ، وضم مجموعة ممتازة من الدراسات والعروض النقدية . .

انظر : أحمد أبو زيد (مشرف) رؤى العالم ، المجلة الاجتماعية القومية ، مجلد ، ٢٧ عدد ١ يناير ١٩٩١ .

وقد ضم هذا العدد الدراسات التالية

— السيد الأسود ، تصور « رؤية العالم » فى الدراسات الانثروبولوجية .
— أحمد أبو زيد ، « الذات وما عداها » مدخل لدراسة رؤى العالم .
— علا أنور ، رؤى العالم فى الأعمال الأدبية : دراسة لمنهج لوسيان جولمان .
— محمد أحمد غنيم (عرض وتحليل) « رؤى العالم » تأليف ميكائيل كيرنى .

١٦ - أحمد أبو زيد ، رؤى العالم ، مقدمة ، المرجع السابق ، ٢ - ٣ .

١٧ - نعتمد فى تلخيص هذه الخصائص على : السيد الأسود ، مرجع سابق ، ٩ - ٥٤ .

١٨ - انظر دراسة هامة عن الرؤية العلمانية :

جاد الكريم الجباعى ، العلمانية فى المشروع القومى الديموقراطى ، مجلة الوحدة ، العدد ٧٥ ، ديسمبر ١٩٩٠ ، ١٢٤ - ١٣٦ .

١٩ - أنظر فى هذه النقطة معالجة ممتازة فى :

— Clark, M.E., Ariadne's Thread, The search for new modes of thinking, New York: St. Martin's Press, 1989.

خـــاتمـــة

نحـو اســـتراتيجيـة حضـارية عـربيـــة

فى ختام استعراضنا للاستجابات العربية الثلاث للتحدى الغربى[١] ، الاستجابة الدينية والاستجابة الليبرالية ، والاستجابة التكنولوجية ، أكدنا على الحقيقة التى مبناها أننا مواجهون لأول مرة بمشكلاتنا التقليدية معا وبنفس القدر من الحدة :

— حاجتنا إلى فهم عصرى للدين .
— حاجتنا إلى نموذج أصيل للديموقراطية .
— حاجتنا إلى السيطرة على التكنولوجيا الحديثة واستيعابها .

وقررنا أن معنى ذلك ببساطة هو أننا مواجهون بضرورة صياغة نموذج حضارى عربى متكامل ، لا يكون منبت الصلة بالجذور التراثية العربية الإسلامية ، ويكون منفتحا بالقدر الكافى على التجربة الإنسانية العالمية المعاصرة .

ونريد الآن أن ننمى هذه الفكرة ، وأن نناقش بعض أبعادها وهى فى المقام الأول تعنى حاجتنا إلى صياغة استراتيجية حضارية عربية ، تضع الأهداف الكبرى وتجيد تعريفها ، قبل أن نتحدث عن وسائل تحقيقها . وفى اطار التخطيط الاستراتيجى ينبغى التفرقة بين المدى القصير والمدى المتوسط والمدى الطويل . ترى هل ينطبق هذا أيضا على التخطيط الاستراتيجى الحضارى إن صح التعبير ؟

ما هو تعريف الأصالة والمعاصرة :

وينبغى قبل أن نتقدم خطوات أبعد فى المناقشة ، أن نبدأ بتعريف الأصالة والمعاصرة . فما دمنا أكدنا أن أى صياغة واقعية للنموذج الحضارى العربى المقترح لا بد أن توفق بين الأصالة والمعاصرة فينبغى علينا اذن أن نطرح فى البداية بعض التعريفات وأن نشير إلى عدد من المحاذير .

بداية يمكن أن نلاحظ أن استخدام مفهوم الأصالة بمعنى التراث قد ينطوى على موقف رجعى ، لو فهمت بمعنى الارتداد إلى الوراء ، أو الزعم بأن هناك شيئا يدعى « الروح العربية الأصيلة » وأن هذه الروح ثابتة وباقية على ما هى عليه عبر العصور ، وهذا يعنى أنها غير خاضعة لشروط المكان والزمان والظروف الاجتماعية والتبدلات التاريخية .

---

(١) راجع الفصل الثانى « اشكالية الأصالة والحرية والتحديث » .

ومن ناحية أخرى فالأصالة التى تدعو إلى العودة إلى التراث ، ينبغى عليها أن تحدد ما هو التراث على وجه التحديد . والتراث - كما يقرر د . احسان عباس فى دراسته « العربى الجديد وتراثه القديم » هو « نتاج تراكمى لأمة من الأمم على مر الزمن ، هو ضروب النشاط الإنسانى فى مجالات الفكر والأدب والأسطورة والدين والفن والعلم والعمران ، فى صراع ذلك الإنسان مع واقعه المتغير المتطور ، أو بعبارة أخرى : التراث صورة الماضى ، بما أن ذلك كذلك فإنه لا يمثل عصرا بذاته ولا مجتمعا بذاته ، كما أنه ليس إيجابيا دائما ولا سلبيا على الدوام ، ومن ثم تتفاوت فيه القيم وتتعدد وتموت وتحيا ، بحساب الحاجات الإنسانية فى البيئات المختلفة » .

ومن ناحية أخرى ، لن يجدينا أن نرفع شعار المعاصرة بغير تحديد . ففى العصر الراهن هناك العديد من الأيديولوجيات ، ومن أنماط المجتمعات الإنسانية ، ومن الثقافات وأساليب الحياة . أيها نأخذ وأيها ندع ، ولماذا فى الحالتين ؟

ولعل أول موجه من موجهات الاستراتيجية الحضارية التى ينبغى على المجتمع العربى أن يصوغها هو بناؤها على أساس قراءة نقدية لتراثنا العربى الإسلامى ، ولحضارتنا العالمية المعاصرة على السواء .

قراءتنا النقدية لتراثنا ينبغى أن تربط الفكر والممارسة بعصورها التاريخية وبالمجتمعات التى تمت فيها ، حتى نميز بين النسبى والمطلق ، ونفرق بين العارض والمستديم . كما أنها ينبغى أن تسمح لنا بأن نميز بين قوى التقدم وقوى التأخر . تراثنا زاخر بالخبرات والممارسات الفكرية والسياسية والاجتماعية . ولا يكفى أن نحمله فوق أكتافنا ونتغنى به فيصبح تاريخنا عبئا بمصطلحات أستاذنا قسطنطين زريق ، بدل أن يكون حافزا ! هناك إذن « التاريخ - العبء » - اذى يمنع أصحابه من الحركة ، والذى يجعلهم يغرقون فى تأمل ماضيهم الذهبى عاجزين عن التعامل الإيجابى مع الواقع ، وهناك « التاريخ - الحافز » الذى يدفعك دفعا إلى الأمام فى ضوء فهم نقدى للماضى لتجاوز السلبيات وتأكيد الإيجابيات .

غير أن قراءتنا النقدية لتراثنا لا تكفى فى حد ذاتها ، نحن فى حاجة ماسة إلى قراءة نقدية للحضارة الإنسانية الراهنة ، مادمنا مشغولين بقضية المعاصرة . وهذه القراءة النقدية - رغم صعوبتها - أساسية . فمن شأنها أن تكشف الفروق بين التيارات السطحية فى هذه الحضارة ، التى قد ينجذب إليها عن غير وعى السذج من أبناء العالم الثالث ، وبين الروافد العميقة التى تشكل المصدر الرئيسى لانجازاتها الباهرة . كما أن هذه القراءة النقدية لا بد أن تساعدنا على فهم حقيقة بسيطة وإن كانت هامة . وهى أن الأفكار والأيديولوجيات عادة ما تكون فى خدمة مصالح اقتصادية معينة . الكشف عن هذه المصالح وعلاقتها بالأفكار مسألة أساسية ان أردنا أن نقرأ بوعى حقا النظرية الغربية فى السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية .

فى ضوء ذلك كله ، علينا أن نطرح السؤال الرئيسى : ما هو الهدف من الاستراتيجية الحضارية العربية التى ندعو إليها ؟

الهدف - فيما نتصوره - هو بناء مجتمع عربى حديث قادر على الوفاء بالحاجات الأساسية

للإنسان ، وفاعل فى التعامل مع متغيرات العصر وأبرزها الثورة العلمية والتكنولوجية والمشاركة السياسية الجماهيرية ، واحترام حقوق الإنسان .

ولتحقيق هذا الهدف لا بد من أن ندخل عديدا من التغييرات على عادتنا الفكرية واتجاهاتنا وقيمنا ، وأساليب حياتنا ، وطرقنا فى التعامل والتفاعل مع الآخرين .

مشكلتنا الأساسية وهى التخلف ، يكشف عنها ضآلة سيادتنا الطبيعية ، وضعفنا فى استغلال مواردها وهزال تنظيماتنا الاقتصادية والاجتماعية ، وضيق قدراتنا التكنولوجية والتنظيمية بوجه عام .

وسائل تحقيق الاستراتيجية الحضارية :

ليس أمامنا من سبيل لتجاوز مشكلة التخلف إلا بالاعتماد على مجموعة متشابكة من الوسائل والأدوات والأساليب يمكن إيجازها فيما يلى :

١ - الاعتماد على التفكير العلمى :

الاعتماد على التفكير العلمى هو الموضوع الذى ينبغى أن يشغل كل اهتماماتنا فى العالم العربى فكما يقرر د . فؤاد زكريا « فى الوقت الذى أفلح فيه العالم المتقدم - بغض النظر عن أنظمته الاجتماعية - فى تكوين تراث علمى راسخ امتد فى العصر الحديث طوال أربعة قرون ، وأصبح يمثل فى حياة هذه المجتمعات اتجاها ثابتا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه ، فى هذا الوقت ذاته يخوض المفكرون فى عالمنا العربى معركة ضارية فى سبيل اقرار أبسط مبادىء التفكير العلمى » .

والحقيقة أننا نعيش فى عصر العلم . فالثورة العلمية والتكنولوجية تعنى أول ما تعنى أن العلم أصبح - وللمرة الأولى فى تاريخ البشرية - قوة أساسية من قوى الانتاج .

ولا تكفى دعوتنا لتطبيق التفكير العلمى بغير إثارة مجموعة أساسية من الأسئلة أهمها :

ما هى المعوقات الثقافية والاجتماعية والسياسية التى تمنع ممارسة التفكير العلمى فى مجتمعنا وفى كل المجالات ؟

ولماذا لا نحصل من علمائنا وباحثينا المدربين على أكبر عائد ممكن ؟ هل العيب فى سياسات العلم فى عالمنا العربى ، أم العيب فى العلماء أنفسهم ؟

نحن فى حاجة إلى دراسة فى « سوسيولوجيا العلم » لكى نصل إلى ردود على هذه الأسئلة .

٢ - حاجتنا إلى النقد الاجتماعى والنقد الذاتى :

مشكلة التخلف تحتاج إلى تضافر كل الجهود الفكرية والاجتماعية والسياسية للقضاء عليها . ومن هنا فنحن فى المجتمع العربى فى حاجة شديدة لممارسة النقد الاجتماعى .

النقد الاجتماعى معناه ببساطة تشخيص وتحليل كل جوانب التخلف فى مجتمعنا بكل أشكاله السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبالتالى فالنقد الاجتماعى لا يقنع بما هو موجود

ولا يستكين إلى ما هو تقليدى ، ولكنه يبحث ويحلل ويشخص ، داعيا لتجاوز التخلف واتباع أساليب جديدة لحل المشكلات . والنقد الذاتى نوع من أنواع النقد الاجتماعى . وأهميته فى أن مجتمعنا من المجتمعات لو رضى عن نفسه ، ولم يلتفت إلى سلبياته لكان محتما عليه أن يفنى وينقرض . النقد الذاتى من أشجع ألوان النقد الاجتماعى ، لأنه لا يخشى الحساسيات القومية أو الاجتماعية ، ولا يتراجع أمام النعرات الاقليمية أو العصبية ، ولكنه يمسك بالذات القومية أو بالبناء الاجتماعى بكل ما يتضمنه من أنساق سياسية واقتصادية وثقافية ، لكى يحللها ويناقشها ويكشف عن مواطن الضعف فيها .

والنقد الاجتماعى يحتاج ـ كما لا يخفى ـ إلى مناخ ديموقراطى يتيح لكل مواطن الحرية فى الاسهام بفكرة فى مناقشة مشكلات مجتمعة ، وفى طرح الحلول لها ، وفى العمل بإيجابية ـ فى حدود الدستور والقانون ـ على تطبيقها . غير أن هذا المناخ انديموقراطى لم يتوافر بعد بالقدر الكافى فى العالم العربى .

٣ ـ القضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير :

لا يمكن القضاء على التخلف بغير خلق وعى حضارى لدى الجماهير ، وبغير أقصى مشاركة جماهيرية فى الفعل الحضارى .

فلا يكفى أن تبقى هذه الحقيقة مجرد قناعة فكرية عند فريق من المفكرين أو من أولى الأمر ، بل يجب أن تنقلب إلى إيمان يمتلك النفوس ويعم الشعب بمجموعه ، وينطلق بحيوية غامرة ، ودفق غامر ، يجب أن يتحول الشعور بحاجتنا الأساسية هذه ، إلى فيض من الشعور الحضارى ، الذى ينطلق من الاحساس بجسامة التخلف ، والرغبة العارمة فى الوصول إلى آفاق التقدم . وسد الفجوة بين الصفوة والجماهير ، يحتاج إلى ثورة ثقافية شاملة ، تركز على ديموقراطية الفكر ، وتشجع الابداع الذهنى ، وتكتشف القيادات الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وتتيح الفرصة للمثقفين العضويين الملتحمين بقواعدهم الجماهيرية ، أن ينطلقوا ويشقوا الطريق أمام قواعدهم ، حتى يكسروا احتكار القلة من المثقفين المنعزلين الذين يظنون وهما ، أن تغيير المجتمع يمكن أن يتم من خلال العمل الذهنى البحت ، الذى يفتقر إلى حرارة التجربة الاجتماعية ، والذى يقصر بالتالى عن تلمس الحاجات الأساسية للجماهير ، والتى لا تتمثل فقط فى الحاجات المادية ، بل أهم منها الحاجات الروحية ، والحاجة الماسة إلى المشاركة السياسية الإيجابية الخلاقة .

والقضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير ، لا بد له أن يمتد للقضاء على الهوة بين المدينة والقرية . فليس هناك أمل فى عبور أزمة التخلف الحضارى ، بغير أن ننجح فى جذب ملايين الريفيين الذين يسبحون فى غمار الأمية والجهل إلى ميادين التحديث فى مجال التعليم والتدريب والعمالة والثقافة . ذلك أن المجتمع العربى لا يمكن له أن يتقدم محتميا بقشرة هشة من المثقفين تحجب الالاف من أنصاف المتعلمين ، الذين لم يتح لهم حقا أن يتلقوا فى الجامعة ، أو فى المؤسسات التعليمية الأخرى أصول المنهج العلمى ، ولا قواعد التفكير النقدى الخلاق .

٤ ـ العمل على سيادة النظرة المستقبلية :

لن يجدينا أن نعيش فى الماضى ، ولن ينفعنا وسط صراع العمالقة فى عالم اليوم التغنى بأمجادنا السابقة ، ولن يصلح من حالنا اجترار ذكرى فضل الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا .

نحن فى حاجة إلى دراسة منهجية ونقدية لماضينا ، تقوم على أحدث مناهج التاريخ الاجتماعى ، حتى نقوم ممارساتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية الماضية ، وحين نفعل ذلك ، ستتساقط كثير من الأساطير العلمية التى ورثناها كباحثين ومثقفين ورددنها بغير تمحيص .

ان دراسة الماضى هى الأساس لفهم الحاضر والنظر إلى المستقبل . والحاضر الذى نعيشه يحتاج إلى دراسة تكاملية تحيط بكل أبعاده ، وتكشف عن كل جوانبه .

غير أنه أصبح اليوم من المسلمات أن دراسة الحاضر ، ينبغى أن تتم فى إطار النظر إلى المستقبل . ومن هنا نشأ « علم المستقبل » على اختلاف مشاربه فى الشرق والغرب وعلى تعدد مناهجه ونظرياته ، لكى يساعد المخطط الاقتصادى والاجتماعى وصانع القرار السياسى ، على أن يخطط فى ضوء سيناريوهات بديلة للمستقبل ، حتى يأتى تخطيطه ، ولكى يصدر قراره وهو على علم بكل البدائل المتاحة .

وخلاصة القول ، أننا فى حاجة إلى صياغة استراتيجية حضارية عربية متكاملة ، قد يكون فيما سبق مجرد اشارات إلى بعض ملامحها ، وهذه الاشارات تحتاج إلى تعميق ، وتأمل وفحص نقدى ، وقبل كل ذلك تحتاج إلى مناقشة جماعية ينبغى أن ينشغل بها المثقفون العرب على امتداد العالم العربى فى المشرق والمغرب على السواء .

كتب صـــدرت للمـــؤلف

١ - أسس البحث الاجتماعى (بالاشتراك) القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٣ .

٢ - دراسات فى السلوك الاجرامى ومعاملة المذنبين ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٣ .

٣ - التحليل الاجتماعى للأدب ، الطبعة الأولى ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٠ . (الطبعة الثانية) بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٢ .

٤ - الصهيونية والعنصرية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

٥ - السياسة الجنائية المعاصرة ، دراسة نقدية للدفاع الاجتماعى ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٣ .

٦ - الشخصية العربية ، بين صورة الذات ومفهوم الآخر ، بيروت : دار التنوير ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ .

٧ - اتجاهات الرأى العام العربى إزاء قضية الوحدة (بالاشتراك) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ .

٨ - تحليل مضمون الفكر القومى ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٧٨ .

٩ - الدول الغنية والدول الفقيرة (باللغة الانجليزية) ، محرر بالاشتراك ، دار نشر وستفيو ، ١٩٨٠ .

١٠ - البيروقراطية فى مصر (باللغة الانجليزية) بالاشتراك ، دار نشر جامعة سيراكيوز ، ١٩٨٨ .

رقم الايداع بدار الكتب
١٩٩٢ / ١٦٤٢

■ المؤلف :

- عمل باحثا وخبيرا بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية (١٩٥٧ - ١٩٧٥) حيث اشرف على عديد من الابحاث الاجتماعية فى مجالات القانون والتنمية والثقافة .
- مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام منذ عام ١٩٧٥ .
- حاليا امين عام منتدى الفكر العربى ، عمان ، الاردن .
- صدر له عديد من الكتب اهمها : اسس البحث الاجتماعى (١٩٦٣) ، التحليل الاجتماعى للادب (١٩٧٣) ، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر (١٩٧٣) ، تحليل مضمون الفكر القومى (١٩٨٢) بالانجليزية ، الدول الغنية والدول الفقيرة فى الوطن العربى ١٩٨٥ ، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨) .
- يشرف حاليا فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية على مشروع التاريخ الاجتماعى المصرى ، والسياسة الثقافية .
- رئيس تحرير التقرير الاستراتيجى العربى ، ومد[illegible] مجلة السياسة الدولية .

■ الكتاب :

ينطلق الكتاب فى دراسة الوعى القومى المعاصر من عدد من المسلمات اهمها ان ازمة الخليج التى احدثت شرخا عميقا فى بنية النظام العربى كشفت عن عديد من المشكلات المعلقة فى الفضاء السياسى العربى منذ بداية احتكاك العرب بالغرب ، والتى بدات بحملة نابليون على مصر . ومن هنا فاشكاليات الاصالة والحرية والتحديث تمثل موضوعات اساسية فى القسم الاول من الكتاب الذى يعالج موضوع العرب والعالم ، والذى يبدأ بدراسة متعمقة لتغيير العالم . اما القسم الثانى وموضوعه الخطاب القومى العربى قبل حرب الخليج فيتركز على ثلاثية الانظمة والمثقفين والجماهير لكى يرصد التحولات الكبرى فى مواقفها وقيمها وسلوكها . وينتهى الكتاب بالقسم الثالث والاخير وموضوعه الخطاب النقدى العربى بعد حرب الخليج حيث يطبق المؤلف منهجية التحليل الثقافى لكى يشخص الازمة الثقافية العربية ، ويستشرف مستقبل المجتمع المدنى الذى هو فى طور التكوين .

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر